600107659Y

Böhringer, Aurelius Augustinus.

Digitized by Google

Aurelius Augustinus,

Bischof von Hippo

von

Friedrich & Paul Böhringer.

I. Hälfte.

Stuttgart.
Meyer & Zeller's Verlag
(Friedrich Vogel).
1877.

110. m. 542.

Buchdruckerei von Hammer & Liebich in Stuttgart.

Digitized by Google

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit glauben wir mit einigen wenigen sie charakterisirenden Worten einführen zu sollen.

Was wir in ihr dem deutschen Leser bieten wollten, ist ein Augustinus, wie er einem grössern Leserkreis, der, wenn auch nicht auf spezielle theologische Gelehrsamkeit, so doch auf allgemeine geistige Bildung sowie auf religiöses Interesse Anspruch macht, allein mundgerecht sein dürfte. Darum sollte die Biographie eher knapp als breit, dabei geistig und sprachlich so gehalten sein, dass sie jedem Gebildeten zugänglich wäre, ohne gelehrten Apparat, selbst ohne jedesmalige Quellenangabe, was den Umfang um ein ziemliches vermehrt, d. h. das Buch vertheuert hätte, ohne doch von besonderm Nutzen für unsern Leserkreis zu sein, nichtsdestoweniger aber fussend auf gründlicher Forschung der Quellen, die wir, wo es nur irgend anging, selbst sprechen liessen. Vor allem aber sollte sie eine ächt historische sein, somit die reiche Entwicklung dieses grössten aller Kirchenväter der lateinischen wie der griechischen Zunge und die vielfachen Stadien und Phasen, die er durchlaufen,

klar hervortreten und erkennen lassen, zugleich auch Licht und Schatten unparteiisch und redlich vertheilen.

Darum haben wir die erste Auflage theils gekürzt, indem wir alles unnöthige Beiwerk strichen, theils bereichert, indem wir das historische Material, wo es wie bei den Streitigkeiten und Kämpfen Augustins als die zum Verständniss nothwendige Einleitung mangelte, nachtrugen; darum die in der ersten Auflage auseinander gerissenen und vom Leben losgetrennten Stücke, den manichäischen, donatistischen und pelagianischen Streit mit ihren Kontroversen in den Organismus des Lebens eingefügt, was um so nothwendiger, da in ihnen ein grosser Theil des Lebens Augustins verläuft; darum auch überall, zumal in der Charakteristik, den mehr panegyrischen Standpunkt der ersten Auflage verlassen und allenthalben ein scharfes aber gerechtes Urtheil walten lassen. Und gerade dies letztere schien uns um so mehr geboten, als Augustinus gleich Athanasius, den er allerdings an Vielseitigkeit und Reichthum des Geistes weit überragt, eine jener Gestalten in der Kirche ist, für die man nur Liebe oder Hass zu kennen scheint, und von denen es sich nur schwer bestimmen lässt, ob der Einfluss, den sie nicht blos auf ihre Zeit, sondern auf die ganze Zukunft der Kirche ausübten, für letztere mehr segensreich oder mehr verhängnissvoll, ja verderblich gewesen ist.

Dass eine solche Biographie, wie wir sie hier versuchten, bis jetzt gemangelt, weiss jeder, der auf diesem Gebiet nur einigermassen heimisch ist. Bindemann's Werk, eine Arbeit deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsamkeit, auf gründlichster Durchforschung der Quellen beruhend, die sie leider nur

zu wenig sprechen lässt, umfasst vier Bände, was allein schon beweist, dass es nicht auf ein grösseres Publikum berechnet ist. Hiezu tritt, dass man wohl das geschichtliche Material hier in Fülle hat, auch reichliche, wiewohl dem Gedankengange des Autors nicht immer streng folgende, sondern mehr nur nach beliebiger Auswahl getroffene Auszüge aus den augustinischen Schriften zu lesen bekommt, dagegen weder in den einzelnen Kämpfen Augustins deren eigentliche Streitpunkte, die geistigen Kontroversen, noch eine umfassende Zusammenstellung des Ganzen — das augustinische System — kennen lernt. Des jüngern Dorner Arbeit über Augustin hat nur dessen Theologie zum Gegenstand und ist, so viel Wahres sie auch im Einzelnen gibt, im Ganzen doch ein Produkt des doctrinär-scholastischen Gelehrten, dem die Studirstube die Welt bedeutet und der die Fühlung mit der Gegenwart und dem Pulsschlag ihres Lebens gerade auch auf dem kirchlich-religiösen Gebiet verloren hat.

Wir hoffen somit, es dürfte diese unsere Arbeit eine Lücke ausfüllen und ihren Gang durch die deutsche kirchliche Welt machen.

Niederhasli, Kt. Zürich, September 1877.

Friedrich und Paul Böhringer.

h
und
s nothwendige Ein-
um die in der ersten
vom Leben losge-
donatistischen
ontroversen in
was um so
il des Le-
l, zumal
Stand-
alben
en.
e-
hier
auf
nde-
und
urch-
r nur

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Aurelius Augustinus.

A. Sein Leben.

1. Von seiner Geburt 353 bis zu seiner Bekehrung 386 . . . . . 1—44

Zeit und Ort der Geburt Augustins; seine Eltern; die ersten Kinderjahre . . . . . 1— 3
Der Knabe und angehende Jüngling; seine Studien auf den Schulen zu Tagaste und Madaura 3— 6
Sein sittlich-religiöser Zustand . . . . . 6—10
Augustin auf der hohen Schule zu Karthago . 10—15
Seine Verirrung zu der Sekte der Manichäer . 16—19
Sein Auftreten in Tagaste als Lehrer der Grammatik 19
Seine Uebersiedlung von Tagaste nach Karthago als Lehrer der Beredsamkeit . . . . . 19—20
Augustins Rücktritt u. Abkehr vom Manichäismus 21—22
Sein Wegzug nach Rom und von da nach Mailand. Sein Lehramt der Beredsamkeit . . . . . 22—23
Sein damaliger geistiger Standpunkt (der Skepticismus der Akademie) . . . . . 24—25
Der geistige Einfluss des Ambrosius . . . . 25—26
Augustins Uebergangszustand . . . . . 26—36
Die Einwirkung des Neuplatonismus auf Augustin 36—38
Augustins Bekehrung . . . . . 38—44

2. Von Augustins Bekehrung 386 bis zu seiner Erhebung zum Bischof von Hippo 396 . . 45—69

Er legt seine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit nieder und zieht sich auf's Land zurück . . 45
Seine retraite spirituelle in Cassiciacum . . . 45—46
Seine Erstlingsschriften . . . . . 46—49

Seite

Seine Taufe 387 49
Beschluss der Heimreise nach Afrika. Monika's Tod . . . . . 49—53
Augustins Bekenntnisse . . . . . 53—56
Sein zweiter Aufenthalt in Rom 387—388 . 57—58
Augustins Rückreise nach Afrika 388 und seine erste Zeit nach derselben . . . . . 58—60
Still- (Kloster-) leben in Tagaste von 388—391 60—61
Augustins Eintritt in die kirchliche Laufbahn und sein Presbyterat in Hippo 391 . . . 61—65
Die dreifache Thätigkeit Augustins als Presbyter 65—69
Augustinus wird Mitbischof des Valerius . . 69

3. Augustin als Bischof von Hippo seit 396 70—77

Sein Privatleben . . . . . 70—72
Seine Fürsorge für die Armen, die Unglücklichen 72—73
Sein Eifer im Predigen . . . . . 73—77

4. Augustins Kämpfe und Kontroversen.

a. Der manichäische Streit . . . . . 80—141
1. Das Geschichtliche . . . . . 81—101
Der Manichäismus . . . . . 81— 92
Augustins Streitschriften gegen die Manichäer und seine Disputationen mit denselben . . . . . 92—101
2. Die geistige Seite des manichäischen Streites oder die manichäische Kontroverse 101—141
Ihre Hauptpunkte:
a) Die Frage nach dem Bösen, seinem Wesen, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit 101—108
b) Die Frage nach dem freien Willen, zunächst als der Möglichkeit des Bösen 108—120
c) Die Frage nach der Vereinbarkeit des freien Willens mit dem Vorherwissen und Willen Gottes . . . . . 120—129
d) Die Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels, des Bösen mit der Idee einer göttlichen Weltordnung . . . . . 129—141
b. Der donatistische Streit . . . . . 142—232
1. Das Geschichtliche . . . . . 142—170
2. Die geistige Seite des donatischen Streites oder die donatistische Kontroverse . . 170—232
Ihre Hauptpunkte:
1) Die Frage nach der Kirche 171
Die donatistische Anschauung . . . . 171—173
Die augustinische Kritik . . . . . 174—175

Seite

Augustins positive Antithese: . . . . 175—176
a) Die wahre Kirche nach ihrer objektiven Seite . . . . . 176—181
b) Die wahre Kirche nach ihrer subjektiven Seite . . . . . 181—188
Die augustinische Abweisung der falschen donatistischen Folgerungen . . . . 188—190
Die Nothwendigkeit einer Kirchendisziplin 190—191
Ihre rechte Art und Weise . . . . . 191—193
Die Nothwendigkeit eines die Kirche tragenden Episkopats und Primats . . 193—196
Ueberblick und Kritik . . . . . 196—199
Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe 199—203
2) Die Frage nach dem Verhältniss von Staat und Kirche . . . . . 203—232
Der donatistische Standpunkt . . . 204—205
Augustins Widerlegung desselben . . 205—207
Augustins eigene positive Auffassung dieser Frage . . . . . 208—223
Beurtheilung der augustinisch. Theorie 223—232
c) Der pelagianische Streit.
1. Das Geschichtliche . . . . . 233—256
Der Semipelagianismus . . . . . 256—268

Druckfehler.

Seite	10	Zeile	9	von oben	lies:	Denn unter statt: unter.
„	36	„	18	„ unten	„	ihm statt: ihr.
„	40	„	3	„ oben	„	jener statt: seiner.
„	40	„	13	„ unten	„	Musse statt: Muse.
„	47	„	1	„ oben	„	weise als statt: weise sie als.
„	60	„	8	„ oben	„	kraft statt: Kraft.
„	84	„	15	„ unten	„	Elekten statt: Eklekten.
„	92	„	10	„ oben	„	Abenteuerlichste statt: Abentheuerlichste.
„	93	„	8	„ unten	„	zugleich, sittlich statt: zugleich sittlich.
„	99	„	4	„ oben	„	Aber, sprichst du, statt: aber sprichst du.
„	101	„	8	„ unten	„	reales Sein, statt: Reales, Sein.
„	103	„	2	„ unten	„	des Bösen statt: dieses Bösen.
„	108	„	6	„ oben	„	in dem statt: indem.
„	119	„	16	„ unten	„	vom unwandelbaren statt: von unwandelbarem.
„	143	„	11	„ unten	„	Andere statt: andere.
„	176	im Rande			„	wohnend statt: wohnen.
„	210	Zeile	7	von unten	„	und sie darum dem Staat für übergeordnet zu halten statt: und sie zu halten darum.

Aurelius Augustinus.

„Zu dir hast du uns erschaffen, o Gott, und unser Herz ist voll Unruhe, bis es Ruhe findet in dir."
Aug. Bekenntnisse. I, 1.

A. Sein Leben.

1. Von seiner Geburt 353 bis zu seiner Bekehrung 386.

Von der morgenländischen Kirche zur abendländischen des vierten Jahrhunderts und der Folgezeit übergehend präludirten wir mit Ambrosius, dem Bischof von Mailand. Dem grossen Meister lassen wir nun den ungleich grösseren Schüler folgen, Aurelius Augustinus, den bedeutendsten aller Väter, nicht blos der lateinischen, sondern auch der griechischen Zunge, das anerkannt geistige Haupt der gesammten alten Kirche.

Zeit und Ort der Geburt Augustin's. Seine Eltern. Die ersten Kinderjahre.

Aurelius Augustinus ist geboren zu Tagaste, einer Municipalstadt Numidiens (der Provinz Constantine), unfern Hippo regius (dem heutigen Bona), den 13. November 353.

Sein Vater, Patricius, gehörte dem Stande der Dekurionen (Stadträthe) an und war nicht gerade unbemittelt. Er war ein Mann, „wie im Wohlwollen rasch, so auch jäh in seinem Zorn" und noch Heide. Die Mutter, Monika, geboren im Jahr 332, war von ihren christlich-frommen Eltern in der Furcht und Liebe des Herrn erzogen worden. Einen besonderen Einfluss hatte eine alte, gar fromme Dienerin, die schon Monika's Vater, als er noch ein Kind war, auf den Armen getragen und „aus dieser Ursache und wegen ihres

Alters und ihres vorzüglich guten Betragens in diesem christlichen Hause sehr geehrt ward". Ihr ward sogar die Aufsicht über die Töchter des Hauses anvertraut; und „hiebei bewies sie, wo es nöthig war, dieselben einzuschränken, eine heilige Strenge und zugleich wohl überlegte Klugheit". Viel verdankte ihr Monika.

Als Monika erwachsen war, ward sie an Patricius verheirathet. In dieser Ehe betrug sie sich gegen den heidnischen Ehemann, wie es einer christlichen Ehefrau geziemte. Er war, wie wir wissen, äusserst reizbar, heftig, sinnlich. Diesen Fehlern setzte sie die Gewalt der Sanftmuth entgegen. Gefällig, gehorsam, seine ehelichen Untreuen mit Geduld ertragend, liess sie auch die Launen seiner Heftigkeit ausbrausen und — schwieg. War er wieder zu sich gekommen, ruhiger geworden, dann machte sie ihm liebreiche Vorstellungen. Mit diesem Betragen wurde sie auch Andern ein Muster. Wenn Frauen, deren Ehemänner nicht einmal so heftig waren, die Spuren der Schläge zeigten und ihre Gatten anklagten, so sagte sie ihnen offen, sie möchten nur die Schuld ihrer eigenen Zunge beilegen; und wenn jene, die die Heftigkeit des Patricius kannten, sich dann wunderten, wie Monika sich niemals über Misshandlung zu beklagen habe, da schilderte sie die Weise, wie sie ihren Gatten behandle. Die nun ihrem Rathe folgten, befanden sich sehr wohl dabei. Sie hatte überhaupt die schöne Gabe, „dass sie unter allen uneinigen und zwiespaltigen Seelen, wo sie vermochte, als die Friedensstifterin sich darstellte". Ihr Hauptbemühen war aber, ihren Gatten für Gott zu gewinnen — nicht sowohl mit Worten, als durch die Reinheit ihres Wandels, durch die Demuth ihres Herzens, durch die völlige Hingabe an ihre häuslichen Pflichten. So konnte es ihr nicht fehlen. Im Jahre 370 wurde er Katechumen. „Nun, seitdem er gläubig geworden, hatte sie an ihm nichts mehr zu beklagen, was sie an ihm, da er noch ungläubig war, ertragen hatte." Da starb Patricius im Jahr 371.

Das waren Augustin's Eltern. Er hatte noch einen Bruder, Navigius, und eine Schwester, deren Name uns unbekannt ist.

Von seiner Geburt an bis zum Tode seiner Mutter, die im Jahre 387 starb, hat uns Augustin sein Leben, seine Erziehung und Entwicklung in seinen Bekenntnissen dargelegt. Sie bilden die Grundlage der folgenden Darstellung.

Augustinus ward zeitig in die Schule geschickt. Es war der Wunsch beider Eltern, dass er in den Wissenschaften einen glücklichen Fortgang haben möchte: seines Vaters, der ihn dereinst in der Welt wollte angesehen wissen, und seiner Mutter, „weil sie die gewöhnlichen wissenschaftlichen Studien nicht nur für unschädlich, sondern selbst einigermaassen für förderlich hielt, um künftig zu Gott zu gelangen".

Der Knabe und angehende Jüngling; seine Studien auf den Schulen zu Tagaste und Madaura.

An der Schule hatte Augustinus anfangs wenig Freude. Nicht dass es ihm an Gedächtniss und Fassungsgabe gefehlt hätte; aber dem lebhaften Knaben war der Elementarunterricht gar zu trocken; ihn lockte der Ball und ähnliche Spiele, ganz besonders aber das Theater „mit seinen die Phantasie tränkenden Schaustellungen". Darüber ward er bestraft, und die Lehrer hielten ihn hart. Das änderte sich nun aber, als der Unterricht aus dem rein formalen Gebiet heraustrat. An dem lebendigen Stoff, der nun die Grundlage des Unterrichts wurde, entzündete sich sein Geist und seine Phantasie. Vergil ward sein Liebling. Mit Lust folgte er den Irrfahrten des Aeneas, mit heissen Thränen beweinte er Dido's Tod, die sich aus Liebe ermordete. Bei seinen Darstellungen wurde er beklatscht; man ahnte in ihm einen künftigen Dichter. Mit der griechischen Sprache hatte er dagegen seine Noth; alle Lust fehlte ihm, sie zu lernen. Die lateinische hatte er erlernt „durch Achtsamkeit, ohne Furcht und Qual, sogar unter dem Kosen der Ammen, unter den Scherzen derer, die ihn anlächelten, und unter der Fröhlichkeit derer, die mit ihm spielten". Und doch machte ihm die Grammatik schon Mühe. Nun sollte er gar noch eine ganz fremde Sprache erlernen. So lieb ihm Vergilius war, Homer war ihm „bitter". „Ich glaube wohl," bekennt er, „dass griechischen Knaben Vergilius ebenso vorkommen mag, wenn sie denselben in der Art studiren müssen, wie ich jenen; denn die Schwierigkeit überhaupt, eine fremde Sprache zu erlernen, beträufelte mit Galle alle griechischen Süssig-

keiten der fabelhaften Mährchen. Ich kannte die Worte nicht, und mit grausamen Drohungen und Strafen quälte man mich heftig, dieselben zu lernen." Nicht minder war „Eins und Eins ist Zwei, und Zwei und Zwei sind Vier", ihm „ein verhasstes Lied". (Conf. I, 13 ff.) Als er nun freilich ganz zu den Realien kam, da machte er bedeutende Fortschritte und seine Lehrer setzten die grössten Hoffnungen auf ihn.

Diese Bekenntnisse sind charakteristisch für den Knaben Augustin. Sie lassen uns als sein geistiges Grundwesen ein Vorherrschen des Gemüths und der Phantasie erkennen und ein Zurücktreten des Verstandes. Vermöge dieses, sollen wir sagen, romantischen Geisteszugs hat er nur Sinn für Reales, das allein im Stande ist, ihn zu befriedigen, dagegen eine natürliche Abneigung gegen alles rein Formalistische, gegen die Mathematik so gut, wie gegen die Schulphilologie. Wenn nun aber kein Stoff sich wahrhaft bemeistern lässt ohne seine Form, so ist klar, dass dieser Widerwille gegen rein formale Studien ihn an einer gründlichen Durchbildung hinderte, was um so mehr zu bedauern, als gerade da, wo die Macht des Gemüths und der Phantasie eine so gewaltige ist, wie bei Augustin, auch der Zügel des Verstandes sich um so nothwendiger erweist. Um so freudiger haben wir anzuerkennen, dass der Sinn für's Reale, der sich nie an der Form als solcher genügen lassen konnte, sondern lebensvollen Inhalt, Herz und Geist nährende Objekte verlangte, unserm Augustin sein ganzes Leben durch geblieben ist und nicht blos geblieben, sondern sich gesteigert und an immer höhere und geistigere Probleme gemacht hat.

Augustin hat indessen nicht blos diese Bekenntnisse über seine Knaben- und Jugendstudien gemacht; er hat auch eine Kritik daran gefügt, wenn auch in anderer Weise als in der obigen, eine Kritik, die für den spätern Mann und seinen Standpunkt ebenso charakteristisch ist, wie es die Bekenntnisse waren für den Knaben. Zweierlei aber hat seine Kritik auszusetzen und zu beklagen: einmal die Objekte der Studien, die alten Klassiker — bekanntlich eine von den Kirchenvätern, z. B. Basilius und dem Nazianzener, vielfach

ventilirte Frage; dann die Art der eigenen wie der von den Lehrern gehandhabten Zucht. Wir lassen Augustin reden.

„Nicht die Worte“ (d. h. die Form des Stoffes, in der dieser geboten wurde), „klage ich an, denn dieselben sind gleichsam auserlesene und köstliche Gefässe, sondern den Wein des Irrthums, welcher in denselben uns von berauschten Lehrern zugetrunken wird, und dennoch lernte ich dieses gern; ich Armer freute mich darüber und ward darob ein hoffnungsvoller Knabe genannt .... Ach, war das alles nicht Rauch und Wind? Gab es denn nichts Anderes, wodurch mir Verstand und Zunge geübt werden konnte? Dein Lob, o Herr, dein Lob durch die heilige Schrift hätte das Rebgeschoss meines Herzens in die Höhe ziehen sollen; nicht aber hätte es sich müssen hinreissen lassen durch eitle Tändeleien, eine schändliche Beute der flüchtigen Vergangenheit. Ja, man opfert den abgefallenen Engeln nicht blos auf eine Art!... Aber wehe dir! Strom menschlicher Sitte, wer mag dir Widerstand leisten!“ Wenn hiernach Augustin von dem rigorosen Standpunkt aus, auf dem er später steht, den Werth einer klassischen Bildung für die Jugend nicht würdigt, wie das doch unbefangenere Väter gethan haben, so liegt dagegen in dem Folgenden, was er sagt, viel Beherzigenswerthes. „Schau, Herr Gott, und schaue mit Geduld, wie sorgfältig der Menschen Kinder die Regeln der Sprache beachten, wie sie aber die ewigen Regeln des unsterblichen Heils vernachlässigen. Ja, so weit geht's, dass, wenn ein Schüler oder Lehrer den grammatischen Regeln zuwider spricht, er mehr Anstoss gibt, als wenn er deinem Gebote zuwider, obgleich selber ein Mensch, den Menschen hasst.... Dies (klagt Augustinus mit Wehmuth) war der Tummelplatz, wo ich mich vor einem Sprachschnitzer mehr fürchtete, als ich mich vor dem Neid wider die in Acht nahm, welche dergleichen nicht machten, während ich sie beging“ (ib. I, 16. 17).

Von Tagaste wurde Augustinus nach Madaura, einer grösseren benachbarten Stadt, in die Schulen geschickt, wo er Unterricht in der klassischen Literatur und der Redekunst empfing.

Sechszehn Jahre alt, nahm ihn sein Vater wieder heim. Ein Jahr blieb er zu Hause, theils um sich auf die hohe Schule von Karthago vorzubereiten, theils um für das theure Studienleben daselbst vorzusparen. Der Vater wollte nämlich, dass sich sein Sohn, der gerade auch in der Redekunst so viel versprach, zum Rhetor ausbilde, — ein Stand, der zu den lohnendsten und gesuchtesten jener Zeit gehörte. Bekanntlich waren diese Rhetoren oder Sachwalter gerichtliche Redner, nichts weniger als Advokaten im modernen Sinne: ihre Wirksamkeit vor dem Forum war meist der geringste Theil ihres Berufes. Vielmehr waren sie an den wissenschaftlichen Anstalten die Lehrer der Beredsamkeit und damit verbunden auch der klassischen Literatur und einer gewissen Popularphilosophie. Und ihre in der Regel gediegene Kenntniss der Klassiker sowie ihre freie und vielseitige Geistesbildung verschaffte ihnen nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft eine hervorragende Stellung, sie machte sie auch zu beliebten Persönlichkeiten in den höchsten Kreisen, so dass der Rhetorenstand nicht selten zur ersten Sprosse in der Leiter politischer Ehrenämter wurde. Die einsichtigeren unter den römischen Kaisern, in richtiger Würdigung der hohen Bedeutung dieser Rhetoren für die Geisteskultur des Volkes, haben sie denn auch durch allerlei positive Bewilligungen und Immunitäten, wie sie bereits auch den Klerikern ertheilt wurden, ausgezeichnet. Ausser den ansehnlichen Honoraren, die sie von ihren Schülern bezogen, waren an manchen Orten noch besondere Besoldungen für sie ausgesetzt.

Kein Wunder, wenn Augustin's Vater fast über Vermögen that, um seinem Sohn diese Laufbahn zu eröffnen. Doch sollte er die Früchte nicht erleben, denn schon im folgenden Jahre starb er. Uebrigens hinderte dies unsern Augustin nicht an der Fortsetzung seiner Studien.

Sein sittlich-religiöser Zustand.

Ehe wir ihn aber nach Karthago begleiten, bleibt uns noch übrig, den innern Seelenzustand des Knaben und Jünglings bis anher in's Auge zu fassen. Wie wir bereits sahen, war in ihm ein mächtiger Lebensdrang. Erst war es das Spiel, das ihn lockte, das ihn dann zu allerlei Unarten und

Näschereien verführte, dann Ruhmsucht, dann Ungebundenheit, dann Sinnlichkeit. Nach den Jahren gestaltete sich der Drang, und die Entwickelung hatte den gewöhnlichen Gang solcher Naturen, so lange noch nicht das bessere Element in ihnen zum Durchbruch gekommen. Augustinus war wohl nicht besser, aber auch nicht schlechter, als die meisten seiner Altersgenossen, seine Fehler waren die einer lebenskräftigen Jugend und Natur. Er aber, von seinem späteren Standpunkte aus, hat sie mit ganz anderen Augen betrachtet und mit einem ganz anderen Maasse gemessen, als die meisten Menschen dies thun. Es ist ein grosser Irrthum, wenn man aus den bitteren Anklagen, die Augustin gegen sich erhebt, schliessen wollte, der Grund derselben — seine Fehler — seien ganz besondere, ganz seltene, ganz enorme gewesen, die ihm allein zugekommen. Sie waren vielmehr solche, wie sie den Meisten anhaften und im Schwange sind, aber von den Meisten als unbedeutend angesehen werden. Nur Augustin hat sie unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, sie gerichtet als vor dem Auge Gottes. Ein Beispiel: Der Knabe spielte gern, wie wir wissen. Beim Spielen eignete er sich oft, „von eitler Sehnsucht nach Vorrang besiegt, durch Betrug“ den Sieg zu. Wenn nun die Andern es ebenso machten und er sie ertappte „bei eben dem, was er doch selbst ihnen that“, wollte er es nicht gelten lassen und ward ungehalten; umgekehrt, wenn man ihn darüber ertappte, wollte er lieber „zürnen als nachgeben“. — Man weiss, wie das geht. — „Ist aber dies,“ ruft Augustinus aus, „kindliche Unschuld? Nein, o Herr, sie ist es nicht; sie ist es nimmermehr, mein Gott! Es ist vielmehr das Nämliche, welches von Erziehern und Lehrmeistern, von Nüssen, Kügelchen und Sperlingen übergeht zu Obern und Fürsten, zu Gold, Beute und Sklaven. Im Fortgange zu späteren Jahren geht dies Alles auf dieselben über, wie auf die Ruthe schlimmere Strafen folgen. Das Zeichen der Demuth stelltest du also nur durch die kindliche Leibesgestalt dar, da du sprachst: den Kindern ist das Himmelreich.“ So erzählt er ein andermal, wie er einst mit andern Buben aus blossem Muthwillen, ja aus Schadenfreude Birnen

vom Baume eines Nachbars abgeschüttelt habe, da ihn doch die Frucht nicht reizen konnte, weil der väterliche Garten sie weit besser hatte. Es ist ein nächtlicher Unfug, wie vielfach geschieht. Augustinus prüft aber, sezirt gleichsam diese That weitläufig, und findet darin schon die Frucht völliger Abkehr von Gott (ib. II, 4).

Mit den Jahren des Jünglings wurde der Lebensdrang zum Liebesdrang; aber weil noch kein höheres Leben in ihm war, versank er in Sinnlichkeit. „Der Liebe heitere Klarheit vermochte ich nicht zu unterscheiden vom Dunkel der Wollust. Wirr wogte beides in mir durcheinander und riss den schwachen Jüngling in den Abgrund der Begierden hinab, in den Pfuhl der Laster. Mächtig war dein Zorn über mich, mein Gott, doch ich wusste es nicht. Ich war taub geworden unter dem Klirren der Fesseln meiner Sterblichkeit, zur Strafe für den Dünkel meiner Seele, und ich entfernte mich noch weiter von dir, und du duldetest es, und ich warf mich umher, ergoss mich und zerfloss und brauste auf in meiner Unzucht, und du schwiegst!“ Es war in seinem sechszehnten Jahre, „als der Wollust Wahnsinn über ihn das Szepter schwang und er ihr gänzlich die Hand bot“. Besonders von seinem sechszehnten auf's siebenzehnte Jahr, als er zu Hause in Unthätigkeit hinlebte, „da überwuchsen sein Haupt die Dornen der Lust, und keine Hand war da, die sie ausraufte.“ Die fromme Mutter ward zwar die Gefahr inne und warnte ihn mit dringender Inständigkeit. Aber schon war der junge Afrikaner so weit, dass ihm das eine Grille dünkte, „eine Weiberermahnung, der zu folgen er sich geschämt haben würde“. Er stellte sich sogar aus Renommisterei, wie man heutzutage sagen würde, noch schlimmer als er war. „Ich ward lasterhafter um nicht getadelt zu werden, und wenn es keine Gelegenheit gab, es den Verlorenen gleich zu thun, dann gab ich vor, begangen zu haben, was ich nicht that, um nicht desto verächtlicher zu erscheinen, je unschuldiger ich war, und nicht für desto niedriger gehalten zu werden, je reiner ich lebte“ (ib. II, 2. 3).

In diesem chaotischen, unruhigen, wilden Treiben konnte

aber Augustinus keine Ruhe finden; denn eben das war die Frucht des Genusses der Sünde, dass er, nachdem er die lachende Schale erbrochen, ihren faulen Kern fand. Aber auch ein gnädiges Strafgericht Gottes erkannte er darin, „dass Gott der Herr, aus Erbarmen schreckend, mit bitterstem Unmuth ihm all' seine unerlaubte Lust besprengte, damit er streben sollte, vorwurfslose Lust zu suchen, ihn, nämlich den Herrn, der da schlägt um zu heilen, und tödtet, damit wir nicht ihm fern sterben .... Ueberall mischt die Vorsehung die heilsame Bitterkeit, dadurch sie uns zurückführt von der verderblichen Ergötzung, durch die wir gewichen sind von Gott." (ib. II, 3.)

Dies war die Erfahrung, die Augustinus von der Sünde machen sollte und ganz machte, um ganz von ihr zu genesen; — eine Erfahrung, die allerdings eine Macht ist, aber doch nur eine negative. Ihr muss sich eine positive zugesellen, die Macht des besseren Geistes, der in jedem Menschen schläft und nur erweckt werden muss, um die Flügel über ihn auszubreiten. Diesem Geist aber treten, auf dass er desto leichter erweckt werde, nicht selten äussere Hülfen anregend zur Seite. Und so war es auch bei Augustin. Er war dem Herrn übergeben worden, wie er selber sagt, „schon im Mutterleibe, und mit dem Zeichen seines Kreuzes bezeichnet und mit seinem Salze gewürzt." Auf diese Weise hatte man ihn nämlich nach damaliger afrikanischer Sitte alsbald zum Katechumenen geweiht. Dies aber fühlte er in einzelnen Stunden wie eine Art heiliger Macht über sich, deren Einfluss und Mahnruf er sich nie gänzlich zu entziehen vermochte, als den geheimnissvollen Gnadengrund, in den sein Leben eingesenkt sei. Allerdings theilweise nicht ohne abergläubische Anwandlungen. Und wenn diese höhere Macht, oder vielmehr dies bessere Selbst in ihm schwieg, in ihm übertäubt wurde, so sprach, mahnte und bat sie durch Mutter Monika, und Nichts, ja nicht einmal der Vater, als er noch Heide war, konnte „die Herrschaft der mütterlichen Frömmigkeit" ganz überwinden.

Wie nun diese Macht in und über ihm immer mehr zur freien Macht seines Lebens wurde, das ist die Geschichte

seiner sittlich-religiösen Umbildung. Und die Züge und Zeichen dieses Prozesses heben auch schon mit seiner Kindheit an.

So, als er einst als Kind vom Magenkrampfe plötzlich befallen und dem Tode nahe war, verlangte er mit tiefer Gemüthsbewegung und mit wahrem Vertrauen die Taufe. Schon eilte die Mutter, Anstalt zu treffen, als er genas. Nach der Ansicht Vieler jener Zeit wurde nun „das Sakrament der Reinigung" aufgeschoben. Unter ihnen war auch Mutter Monika. „Wissend, wie grosse Fluthen von Versuchungen ihm noch im Knabenalter bevorstehen, wollte sie ihnen lieber das irdische Theil überlassen, in dem er später umgewandelt werden sollte, als Gottes Bild selbst in ihm." Eine Ansicht, die übrigens Augustinus selbst missbilligte, wie sie auch später von der ganzen Kirche verworfen ward, da sie auf einem rein subjektiven Begriff der Taufe beruhte.

Ein anderer Zug! In der Schule, wenn der Knabe Schläge erhielt, flehte er zu Gott „in nicht kleiner Bewegung, dass er keine Schläge mehr bekäme".

Was aber noch weit mehr ist als alle solche einzelnen Züge und den sittlich-religiösen Dualismus, in dem sich Augustin in seiner Jugend befand, auf's schärfste kennzeichnet, das ist, dass derselbe trotz aller Verirrungen, die er ja auf's Offenste anerkannte und auf's Unbarmherzigste richtete, sich gleichwohl das Zeugniss geben zu dürfen glaubt, „dass er im innerlichen Wesen die Unverderbtheit seines Sinnes gehütet, Sorge für seine Wohlfahrt getragen habe, dass selbst im Geringsten Wahrheit ihm angenehm gewesen, Freundschaft ihm wohlgethan und er Schmach, Verworfenheit und Unwissenheit geflohen habe." In dem Allem erkannte er später nichts Anderes als „Wahrzeichen der verborgenen Einheit, aus welcher er herstammte", die Fusstritte Gottes, der ihm im Guten wie im Schlimmen nachging. Und sie waren es.

Augustin auf der hohen Schule zu Karthago.

Folgen wir nun Augustinus nach Karthago, wo er seine Studien fortsetzte. Den Knaben und angehenden Jüngling haben wir kennen gelernt in seiner Entwicklung nach ihren

verschiedenen Seiten hin. Es geht nun so fort, auch in Karthago: nach der Sünde wie nach der Gnade, im Guten wie im Bösen; nur dass jedes Moment noch entschiedener hervortritt, bis zu seiner Bekehrung, wo er endlich im Christenthum Frieden findet.

Im Jahre 371, demselben, in welchem sein Vater, bald nachdem er getauft worden war, starb, ward er nach Karthago gesandt, wo er auf's beste unterstützt ward von Romanianus, einem angesehenen Bürger von Tagaste, dessen er später oftmals in Liebe gedenkt.

Hier verlegte er sich besonders auf die Beredsamkeit, denn er wollte sich zum Rhetor ausbilden; bald glänzte er als einer der ersten. Auch den Aristoteles, der von den Gelehrten der hohen Schule daselbst sehr gerühmt wurde, las er, und zwar, wie er sich rühmt, mit Leichtigkeit. Nebenbei trieb er Logik, Mathematik, Geometrie, Tonkunst u. s. w. Selbst Sterndeuterei zog seinen romantischen Sinn an; auch auf die Bücher der Nativitätsteller war er sehr erpicht.

Das waren seine Studien. Wir schildern nun sein Leben in Karthago. Wie auf allen hohen Schulen, so gab es auch in Karthago junge Studirende, die eine Ehre darin suchten, die gute Sitte zu verachten und zu zerstören. „Es herrscht hier eine abscheuliche, maasslose Ungebundenheit unter den Studenten. Mit unbegreiflichem Stumpfsinn verüben sie allerlei Frevel, den das Gesetz eigentlich strafen müsste, den aber die lange Gewohnheit gewissermaassen geheiligt hat. Frech und schamlos auch benehmen sie sich gegen die Lehrer; ohne Zucht und wenn es ihnen beliebt, stürzen sie in die Vorlesungen und werfen alle Ordnung zu Boden" (ib. V, 8). Augustinus nennt diese Studenten „Zerstörer". Man könnte sie mit den Renommisten vergleichen, die besonders in der Mitte des vorigen Jahrhunderts einige deutsche Hochschulen so berüchtigt machten. Augustinus hielt sich zu ihnen, hatte mitunter wohl auch seine Freude an ihnen. Aber innerlich war er doch erhaben über ihrem Thun. Und wie ihr taktloses Benehmen ihm später als Lehrer die Wirksamkeit in Karthago verleidete, so war es ihm schon damals zuwider und hat er es heimlich verab-

scheut. Er sagt dies offen. Dagegen erfüllten Spiel und sinnliche Liebe mehr und mehr sein Herz. Zumal das Schauspielhaus zog ihn mit Macht an. Der Jüngling, der schon früher am Theater seine Lust gehabt, wurde in Karthago ein leidenschaftlicher Freund der tragischen Bühne. Die Schauspiele rissen ihn hin; „waren sie doch angefüllt," äussert er sich, „mit Bildern meines Elends und Zunder für meine Brunst." In spätern Jahren hat er ernst, ja hart über diese Schauspielsucht sich ausgesprochen. Er findet, dass dieser Sucht ein Mangel an innerer Realität wie an Vollgehalt des Lebens zu Grunde liege, und weist dies unter Anderm am Schmerze nach, der bei dem Anblick der Trauerszenen im Zuschauer erweckt werde. Der Schmerz habe nun eben die Bedeutung, dass er schmerzen soll; man fliehe ihn naturgemäss. „Gleichwohl wünscht der Zuschauer den Schmerz, den das Zuschauen hervorruft; der Schmerz selber ist seine Lust. Bleibt man frei vom Schmerz, alsdann geht man verdriesslich und tadelnd heim; wird aber der Schmerz angeregt, dann bleibt man gespannt sitzen und weint vor Behagen. Ist das nicht ein kläglicher Wahnwitz?" So sieht Augustinus nur Unwahrheit, Unnatur, Unsittlichkeit. Er geht aber noch weiter. „Der Schmerz über das Elend Anderer soll zum Mitleid, zum Mitgefühl führen. Was ist aber das für ein Mitgefühl, bei dem der Zuschauer nicht zur Hülfeleistung aufgefordert, sondern lediglich eingeladen wird, sich dem Schmerze hinzugeben! . . . Und ich Aermster! ich liebte damals die Betrübniss und suchte Stoff, um mich zu betrüben, indem mir bei fremdem, erdichtetem und vorgegaukeltem Leide desjenigen Schauspielers Darstellung am meisten gefiel, am mächtigsten mich anzog, der mir die meisten Thränen zu entlocken wusste. Aber was war das für eine Liebe des Schmerzes! Denn ich wünschte nicht dasjenige zu leiden, was ich dargestellt sehen mochte, sondern ich wollte durch das Anhören des erdichteten Schmerzes nur wie an der Oberfläche geritzt werden; hierauf folgte aber, wie bei denen, welche sich mit den Nägeln kratzen, entzündete Geschwulst, Schwären und abscheulicher Eiter. Solch' ein Leben, war's ein Leben, o mein Gott?" (ib. III, 2.)

Doch noch ungleich mehr als das Schauspiel war es die Liebe, die sein Herz gefangen nahm. „Ich wünschte zu lieben, um geliebt zu werden.“ Er fühlte eine Leere, je länger je mehr; er hatte „Mangel inwendig an innerer Speise“, und „je leerer, desto ekelhafter war's mir“. Er wollte die Leere ausfüllen. Seine Seele hatte aber Gott noch nicht gefunden; da „warf sie sich geschwürvoll nach aussen hin, begehrlich nach der Reibung sinnlicher Berührung.“ Und er ward geliebt; freudig liess er sich umstricken von den Liebesbanden, „auf dass er gepeitscht würde mit den glühenden Eisenruthen der Leidenschaft, des Argwohns, der Furcht, des Zornes und Zwistes“. Wiederum das alte Lied von dem Genuss der Sünden! „Mein Gott, meine Barmherzigkeit, mit welcher Galle hast du mir in deiner Güte diese Lust besprengt!“ (ib. III, 1.)

Im Jahr 372, als er achtzehn Jahre alt war (man denke an Afrika's Klima), that er sich eine Beischläferin zu. Es war eine Verbindung, der er, ohne eheliches Band, doch Treue bewahrte, wobei er wenigstens erfuhr, „welch ein Abstand sei zwischen einem, in der Absicht, Kinder zu erzeugen, eingegangenen Eheverein und dem Vertrage wollüstiger Liebe, wo Kinder nur wider Wunsch geboren werden, obgleich die Geborenen uns sie zu lieben nöthigen.“

Mit dieser Beischläferin erzeugte er einen Sohn, den er Adeodatus nannte. Er lebte dreizehn Jahre mit ihr und enthielt sich während dieser Zeit aller andern Buhlschaften. Sein Sohn zeigte frühe grosse Gaben und machte dem Vater viele Freude.

Augustinus war so dahin gegangen bis jetzt in der Liebe und Lust der Welt; aber in der Tiefe seiner Seele weinte sein besseres Selbst und harrte, eine seufzende Kreatur, ihrer Erlösung. Man erkennt das aus mehreren Zügen.

In seinem Studium der Beredsamkeit war er nach der eingeführten Lehrordnung zu des Cicero Schrift, Hortensius (die nicht auf uns gelangt ist), gekommen. Sie machte einen grossen Eindruck auf ihn; Cicero sprach darin von der Philosophie, nicht der Schulphilosophie, der Philosophie dieser oder jener Sekte, sondern von der allgemeinen, wahren

Philosophie, die auch praktisch, im Leben, zu verwirklichen sei. Augustinus überkam eine Ahnung von der Wahrheit. Es ist ergreifend, wie er das schildert. „Dies Buch," also äussert er sich, „wandelte meine Neigung und wandte zu dir, o Herr, meine Gebete und veränderte meine Wünsche und mein Verlangen. Alle eitle Hoffnung ward mir plötzlich zum Ekel und mit unglaublicher Gluth sehnte ich mich nach der Weisheit Unsterblichkeit; ich begann schon mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren. Nicht um meine Sprache zu verfeinern, studirte ich wiederholt dies Buch, auch nicht für die Redekunst; auch war es nicht seine Form, die es mir angethan hatte. Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, vom Irdischen zu dir mich emporzuschwingen! ich wusste nicht, was du mit mir vorhattest. Denn bei dir ist Weisheit. Und zur Liebe zur Weisheit — zur Philosophie feuerte mich diese Schrift an. Und das vorzüglich freute mich, dass ich darin nicht aufgefordert ward, diese oder jene Schule, sondern die Weisheit selber, wie sie sich auch zeigen möchte, zu lieben, zu suchen, zu erreichen und fest umarmt zu halten. Ich ward entzündet und entbrannt." So weit Augustinus. Eines aber befriedigte ihn nicht in der Schrift, ja verletzte ihn, das: „dass Christi Namen nicht in ihr war." Wunderbar! Wie abwegs er auch geht, er kann ihn doch nie ganz lassen, seinen Herrn Christus, in dessen heiliger Macht sein Leben nun einmal von Mutterleibe an ruht. „Diesen Namen hatte ich nach deiner Barmherzigkeit, o Herr, diesen Namen meines Heilandes, deines Sohnes hatte mein zartes Herz noch mit der Muttermilch eingesogen und tief eingeprägt behalten, und was ohne diesen Namen war, und war's auch noch so gelehrt, ausgefeilt und wahrhaft, riss mich nie gänzlich dahin" (ib. III, 4).

Man sieht, das Höchste vermisst er doch in seinem Cicero, das Höchste, was ihm nachging, von den ersten Anfängen seines Lebens. Einmal entzündet zum Forschen der Wahrheit und dabei wie durch eine geheimnissvolle Macht, die er nicht los werden kann, hingewiesen auf die Offenbarung, wandte er sich nun zur heiligen Schrift, „um zu sehen, was damit wäre". Es war ein grosser Entschluss,

dass er jetzt mit freiem Bewusstsein sich an den Inhalt dieser „göttlichen Bücher" machen wollte. Aber es ging nicht so leicht, nicht so schnell, als er meinte. Es war noch Vieles dazwischen, noch eine grosse Kluft zwischen ihm, wie er damals war, und der heiligen Schrift nach Form und Inhalt: eine Kluft, dass er nicht konnte zu ihr hinüber, sie nicht zu ihm herüber. Doch — hören wir ihn selbst. „Jetzt freilich sehe ich, was den Hoffärtigen verborgen und den Kindern nicht enthüllt ist, im Beginne so niedrig, im Fortschreiten so erhaben und von Geheimnissen umschleiert; aber damals war ich der nicht, welcher hinzuzutreten oder den Nacken zu beugen vermochte, um ihre Bahn zu gehen. Sie erschien vielmehr mir unwürdig, wenn ich sie mit Cicero's Würde verglich. Meine Aufgeblasenheit zog sich vor ihrer schlichten Einfachheit zurück und die Schärfe meines Verstandes drang nicht ein in ihr Inneres. Sie ist es zwar, die mit den Kleinen wächst; ich aber verwarf es, ein Kleiner zu sein und dünkte mich gross in meinem Uebermuth" (ib. III, 5).

Augustin will das Himmelreich mit Gewalt an sich reissen; mit der ganzen Anmaassung seiner Subjektivität, mit allen Ansprüchen seiner Selbstweisheit stellt er sich dem Evangelium gegenüber. Lassen wir ihn nur diese Wege gehen! Sie gehören auch zu seiner Erziehung. Sie sind noch ein nothwendiger Durchgangspunkt für ihn. Wenn er diese Wege gegangen ist und nicht gefunden hat, was sein Lebensdurst gesucht, dann wird ihm auch diese Hülle fallen, auch dieser Schein ihm schwinden; dann erst, aber dann wahrhaft ist er reif für das Verständniss des Christenthums. Doch — wir greifen vor.

In unaufgeschlossener Sprödigkeit steht also die heilige Schrift ihm gegenüber. Sie ist ihm zu klein. Er will Wahrheit, aber andere als die der heiligen Schrift; Wahrheit, die sich stolz und triumphirend als solche ankündet und Jeden in hochtrabenden Worten zu sich einlädt. Er will nicht die keusche Jungfrau, er will das stolze, prangende Weib, oder gar die Buhldirne. Das will Augustin, das ist sein dermaliger Standpunkt. Es kann nicht fehlen, dass er solche Wahrheit findet. Die Welt hat deren genug.

Seine Verirrung zu der Sekte der Manichäer.

Wir sind in die Periode getreten, da Augustinus der Sekte der Manichäer verfiel. Diese Manichäer waren, wie er selbst sagt, „die rechten Vogelsteller für solche Vögel, wie er war, und hatten den rechten Leim dazu.“ Ihr drittes Wort war: „Wahrheit und wiederum Wahrheit.“ Ihr Leim war gebildet „aus der Mischung der Silben von dem Namen Gottes und des Herrn Jesu Christi, sowie dem unseres verheissenen Trösters, des heiligen Geistes. Diese Namen wichen nicht aus ihrem Munde, allein bis auf den Ton und den Laut der Zunge war das übrige Herz an Wahrheit leer.“ Man denke sich nun einen Jüngling wie Augustinus, voll Drang nach Wahrheitserkenntniss, so sehr, dass er schon damals von sich sagen durfte: „Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzt das Mark meines Herzens nach dir!“ aber auch voll wissenschaftlichen Stolzes — und dann die Sprache, die Verheissungen dieser Menschen, „ohne irgend eine abschreckende Autorität durch die reine Vernunft jeden, der ihnen folge, zu Gott hinzuführen und von allem Irrthum zu befreien“, wogegen die Christen, wie die Manichäer sagten, „nur durch Aberglauben in Furcht gehalten und genöthigt werden, für wahr anzunehmen, wofür sie keine zureichenden Gründe hätten.“ Kann man sich nach solchen Versicherungen noch über den Schritt des jungen Mannes wundern? „War eine solche Sprache, schreibt er später an Honoratus, nicht geeignet, jeden zumal wissbegierigen Jüngling anzulocken, besonders wenn derselbe durch Schulstreit gelehrter Männer schon stolz und geschwätzig geworden? Ein solcher war ich damals, ein Jüngling, der die Religion seiner Eltern fast als alte Weibermährchen verachtete und sehnlichst nur den versprochenen Aufschluss wünschte, aus welcher Quelle die lautere Wahrheit geschöpft und erhalten werden könnte“ (ib. III, 6 ff.). Auch die phantastischen Formen, in denen die manichäische Lehre sich bewegte, mögen den phantasievollen jungen Mann angesprochen haben, und nicht minder die Versicherungen, das wahre Christenthum zu geben; denn im Hintergrunde seiner Seele lebten doch noch immer die christlich-kindlichen Eindrücke von seiner ersten Kindheit an. Vielleicht ist auch noch ein sittlicher Grund hinzuge-

kommen, weshalb Augustinus an dem Manichäismus hing und so lange hing. Nebstdem, dass diese Irrlehre eine tiefere Erkenntniss den Eingeweihten versprach, dass sie durch ihre sinnliche Vorstellungsweise seine aufgewachte Phantasie zu ergreifen wusste, half sie ihm auch beim bittern Gefühl der Sünde in seiner Seele auf die leichteste Art darüber hinweg, indem sie das Böse nicht als das Werk seines eigensten Willens, sondern als einer ihm fremden Natur darstellte, auf die so zu sagen nun die ganze Schuld fiel. Auch ist nicht zu läugnen, dass der Manichäismus Züge tiefen Denkens und eines von religiöser Sehnsucht bewegten Gefühls hat.

So ward denn unser Augustin ein sehr eifriger Auditor der Manichäer, der bei ihren Zusammenkünften selten fehlte, den Unterweisungen und Gebeten der Elekten ein gläubiges Ohr lieh und seine Ergebenheit durch Darbringungen von Spenden an die priesterlichen Auserwählten bezeugte.

Mutter Monika weinte über diese Verirrung des Sohnes „heisser als Mütter den leiblichen Tod betrauern". Da tröstete Gott sie in einem Traum. Ihr war, als stände sie auf einem Richtscheit und es erschien ihr ein glänzender heiterer Jüngling, der sie anlächelte. Und er fragte sie, warum sie so tief trauere. Als sie nun zur Antwort gab, es sei ihr Sohn, über dessen Abfall sie weine, hiess er sie ruhig sein und um sich sehen. „Wo du stehst, steht auch er." Und als sie umschaute, schaute sie Augustin, wie er auf dem nämlichen Richtscheit steht mit ihr. Sie erzählte diesen Traum dem Sohne. Als dieser den Traum aber dahin deuten wollte, dass sie nun zu seiner Lehre übergehen würde, erwiderte sie rasch: „nein, nein, mir ist nicht gesagt: wo er, da bist auch du, sondern: wo du bist, ist auch er." Augustinus bekennt, diese Gegenwart des Geistes, mit der sie das gesagt, habe ihn mehr noch betroffen, als der Traum selbst (ib. III, 11). Noch ein Anderes tröstete Monika. Sie wandte sich an einen Bischof, der auch einst Manichäer gewesen, mit der Bitte, er möchte sich mit ihrem Sohne unterreden und ihm seine Irrthümer widerlegen. Weislich lehnte dies der Bischof vor der Hand ab; er kannte Augustinus „als aufgeblasen von der Neuheit jener Ketzerei"; er

fand, dass jetzt in ihm noch kein Boden für Belehrung sei; „lasse es aber, setzte er hinzu, bete für ihn zum Herrn, so wird er schon selbst durch eigenes Lesen und Erfahren finden, in welchem Irrthum er sich befindet.“ Zugleich erzählte er ihr aus seinem eigenen Leben, wie er selbst früher eifriger Manichäer gewesen sei, ihre Bücher nicht allein gelesen, sondern auch abgeschrieben habe, es sei ihm aber hintennach, ohne dass Jemand wider ihn disputirt oder ihn widerlegt habe, klar geworden, wie sehr man diese Sekte fliehen müsse und er sei ihr entflohen. So sprach und tröstete der Bischof. Als aber Monika immer noch nicht ablassen wollte und immer in ihn drang, er möchte doch mit ihrem Sohne reden, erwiderte er halb unwillig: „geh hinweg von mir; so wahr du lebst, es ist unmöglich, dass der Sohn solcher Thränen verloren gehe.“ Diese Worte, sagt Augustinus, hätten seine Mutter ergriffen, „als wäre es eine Stimme vom Himmel gewesen“ (ib. III, 12).

Als Manichäer lebte Augustinus in jenem innern Widerspruch, der überall ist, wo der Mensch die wahre Versöhnung und den Frieden noch nicht gefunden hat, und doch sich vorspiegelt, das alles zu besitzen.

Vieles hatte sich indessen in ihm angesammelt und je länger je mehr, was ihn an den Verheissungen des Manichäismus wie in seinen eigenen Erwartungen irre machte. Die Manichäer hatten sich zwar als gewandte Dialektiker erwiesen, wo es galt, das alte Testament mit seinen Anthropomorphismen lächerlich zu machen oder die Kirchenlehre anzugreifen; um so schwächer fand sie dagegen Augustin im Erweis ihrer eigenen Lehre; auch sein Gefühl ward nicht befriedigt, zumal nicht durch ihre Feste im Gegensatz zu den christlichen Festen, deren Erinnerung ihn noch immer mit einer Art Heimweh erfüllte. „Neun Jahre, vom 19. Jahre meines Alters bis zum 28., wurde ich irre geführt und führte Andere irre, war dort stolz, hier abergläubisch und nichtig in Allem. Dort suchte ich den eiteln Ruhm vor dem Volke bis zu theatralischem Beifallshaschen, hier strebte ich mich wieder von diesem Unrathe zu reinigen, indem ich denen, die Auserwählte genannt wurden, Speise darbrachte, um

daraus in der Werkstatt ihres Magens Engel und Götter zuzubereiten, mittelst deren wir befreit würden" (ib. IV, 1).

Sein Auftreten in Tagaste als Lehrer der Grammatik.

Augustinus war (375) nach Tagaste heimgekehrt, wo er die Sprachkunde lehrte. Eine schwere Heimsuchung traf ihn da. Er hatte einen überaus theuern Freund gewonnen, „mit mir Eine Seele, mein zweites Ich". Als Knaben waren sie mit einander aufgewachsen, zusammen zur Schule gegangen, zusammen hatten sie gespielt. Freilich, sagt Augustinus in einer spätern Zeit, „auch diese Freundschaft war keine wahrhafte, denn es gibt keine wahre, als wenn du, mein Gott, dieselbe knüpfest unter denen, welche dir anhängen mit der Liebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist." Augustin hatte den Freund zum Manichäismus verleitet. Plötzlich erkrankte er. Und da man an seiner Genesung verzweifelte, ward er, ohne es zu wissen, getauft. Augustinus spottete darüber, als der Freund wieder zu sich kam; der aber mahnte ernstlich davon ab. Bald darauf starb er als gläubiger Christ.

Von ungeheurem Schmerze ward Augustin über diesen Verlust ergriffen. „Alles, was ich erblickte, war Tod. Mein Vaterland ward mir zur Qual, zum tiefsten Leiden mein Vaterhaus. Ueberall suchten meine Augen nach ihm; aber er ward mir nicht wiedergegeben; ich hasste Alles, weil er nicht dabei war. Ein grosses Räthsel war ich mir selbst geworden." „O des Wahnsinnes," urtheilt er darüber später, „o des Wahnsinnes, der die Menschen nicht menschlich zu lieben weiss; des thörichten Menschen, welcher Menschliches ohne Mässigung erträgt, wie ich damals that! . . . Der allein verliert keinen Theuern, dem alle in demjenigen theuer sind, welcher nicht verloren gehen kann" (ib. IV, 4. 7).

Auch diese Heimsuchung ging indessen an ihm vorüber, wir wollen nicht sagen spurlos; doch brachte sie keine Entscheidung in ihm und für ihn. Aber doch blicken wir auch in diesem menschlichen Schmerze, in dieser menschlichen Liebe in die Tiefe einer Seele, die werth ist und fähig, das Höchste und Beste zu erfahren und zu erleben.

Seine Uebersiedlung von Tagaste nach Karthago als Lehrer der Beredsamkeit.

In Tagaste litt es ihn jetzt nicht mehr. „Mein zerrissenes, blutendes Herz war mir in mir selbst zur Last

und ich fand nirgends Ruhe." Er siedelte nach Karthago über, wo er eine Schule der gerichtlichen Beredsamkeit eröffnete. Als Lehrer wünschte er gute Schüler zu haben, „was man gut nennt", und lehrte sie „ohne Verfänglichkeit die Verfänglichkeiten, mit welchen sie zwar nicht gegen die Unschuldigen, wohl aber zu Gunsten der Schuldigen reden sollten."

Inzwischen hielt er am manichäischen Glauben fest und übte mit Eifer ihre Gebräuche, doch blieb er nur „Hörer". Das hielt ihn jedoch nicht zurück von Bestrebungen ganz anderer Art. An Sterndeuterei hing er noch immer. Es war umsonst, ihn davon abbringen zu wollen. Doch kommen auch edle Züge vor. Einst gelüstete ihn, in einen dichterischen Wettkampf sich einzulassen, um den Kranz des Siegers zu erhalten. Ein Zeichendeuter verhiess ihm um einen gewissen Lohn den Sieg. Augustin aber, der wusste, dass der Mensch bei diesen Gaukeleien Thiere opferte, um die Gunst der Dämonen zu gewinnen, erwiderte, selbst wenn ein ewig goldner Siegeskranz zu gewinnen wäre, gäbe er nicht zu, für seinen Sieg auch nur eine Fliege zu tödten.

Aristoteles, überhaupt die freien Künste, Dichtkunst, Beredsamkeit, Geschichte, Sprachkunde und Philosophie trieb er daneben eifrig; besonders beschäftigte er sich auch mit ästhetischen Fragen. „Zur höchsten Schönheit war ich noch nicht durchgedrungen, sondern liebte erst das Schöne niederer Ordnung." Er versuchte die Grundfrage aller Aesthetik nach dem Wesen des Schönen zu lösen. „Mein Geist durchging die körperlichen Formen und ich erklärte und unterschied als schön, was für sich selbst, als schicklich aber, was in seiner Harmonie mit etwas Anderem gefällt, wie z. B. der Schuh an dem Fuss; und ich belegte meine Anschauung mit Beispielen aus der Körperwelt." Diese Resultate seiner ästhetischen Studien legte er in zwei Büchern über das Schöne und Schickliche nieder, die er „aus Eitelkeit" einem ihm persönlich ganz unbekannten, aber damals berühmten Lehrer der Beredsamkeit in Rom, dem Hierius, widmete (ib. IV, 15).

Nun aber tritt ein Wendepunkt in seinem Leben ein.

Der manichäische Wendepunkt: Augustins Rücktritt und Abkehr vom Manichäismus.

Es war in seinem neunundzwanzigsten Jahre. Manches hatte sich in Augustin gegen den Manichäismus nach und nach angehäuft. Er hatte bittere Erfahrungen über die Sittenlosigkeit der manichäischen Elekten gemacht, die sich doch die Auserwählten und Heiligen nannten; ihre Behandlung und Kritik der h. Schriften, besonders des alten Testamentes, sagte ihm immer weniger zu; auch die phantastisch-mystische Form, in welche die Manichäer ihre Gedanken einhüllten und mit der sie so manche Unklarheit und Blösse des Systemes zudeckten, erregte immer stärkere Zweifel in ihm, ganz besonders aber war es der Dualismus des Systems, an dem er sich stiess. Indessen vertröstete man ihn mit seinen Fragen und Zweifeln immer und immer wieder auf einen gewissen Faustus. Das Gerücht seiner Weisheit hatte Grosses verkündet. Augustin konnte ihn kaum erwarten. Er kam endlich. Es war ein Mann, so schildert ihn Augustin selbst, von nicht gewöhnlicher Begabung, weit hervorragend über die gewöhnlichen Manichäer; hatte er sich doch vom Sohn eines armen Bürgers von Mileve ohne besonders umfassende Studien zum Orakel der Sekte aufgeschwungen. Aber es war bei ihm mehr „süsse Redekunst" als wirkliche Wahrheit, mehr ein geistreiches Gerede, als in die Tiefe dringende Gedanken. Zwar die schöne, elegante, witzige Form liebte auch Augustin, aber er unterschied sie wohl von der Wahrheit der Dinge, nach deren Einsicht er so sehnsüchtig begehrte. „Ich sah nicht darauf, in welchem Gefässe, in welcher Sprache, sondern was für eine Wissenschaft mir der Mann als Speise vorsetzte." Augustinus fand sich enttäuscht. Er verglich den Faustus einem Mundschenk, der einem Dürstenden kostbare aber leere Becher vor den Mund hält. Noch ein anderer Punkt kam dazu, der seinen Glauben an den Manichäismus brach. Wir werden sehen, dass das manichäische System eben so sehr ein kosmisches als ein anthropologisches ist; und so spielen denn Sonne, Mond und die Himmelskörper in diesem System eine wesentliche Rolle. Die Manichäer aber wussten darüber nur „Lügen zu geben". Augustinus hatte die Schriften der Philosophen studiert; er verglich nun, was diese lehrten, „mit

den ungeheuern Fabeln und langen Lügen" seiner Sekte, und jenes dünkte ihm annehmbarer. Faustus, der ihm Aufschluss geben sollte, gestand ihm sogar mit unbefangener Naivität, dass er davon nichts verstehe. Das gab ihm einen Stoss; und wenn auch diese kosmischen Fragen dem religiösen Interesse durchaus ferne lagen, so war der Stoss doch um so mächtiger, als die Manichäer für alle ihre Behauptungen die Autorität göttlicher Erleuchtung in Anspruch nahmen. „Jetzt begann ich zu verzweifeln, dass Faustus mir das, was mir am Herzen lag, zu erschliessen und aufzulösen vermöchte, bei dessen Unkunde freilich Jemand doch die Wahrheit der Gottesfurcht haben konnte, wenn er nur kein Manichäer war." Mit dem Glauben an Faustus war auch der Glaube an den Manichäismus, als dessen Heros Faustus galt, gebrochen. Sein ganzes Bestreben, in der Sekte sich zu vervollkommnen, fiel dahin (ib. V, 6—8).

Augustinus war vom Manichäismus geheilt, aber weiter nicht. Er hatte, wie er selbst bekennt, „noch nichts Besseres gefunden, als was jene ihm mitgetheilt". Er wollte sich vorläufig zufrieden geben, „bis etwas Besseres erschiene, das eher zu wählen wäre". Darum trennte er sich äusserlich nicht von den Manichäern, wohl auch um nicht so plötzlich mit all seinen manichäischen Freunden brechen zu müssen; innerlich aber war er frei von ihnen.

Sein nunmehriger Standpunkt, wie das so oft nach solchen Schiffbrüchen der Fall ist, war der des Skepticismus. „Es kam mir vor, als könne die Wahrheit gar nicht gefunden werden; und der Sturm der einander durchkreuzenden Gedanken trieb mich auf die Seite der neuen Akademiker hin." Augustin befand sich jetzt wieder in einem ähnlichen Zustande des Zweifels wie vor zehn Jahren, da der Hortensius des Cicero so mächtig seinen Trieb nach Wahrheit angefacht hatte. Aber er war um eine bittere Erfahrung reicher.

Sein Umzug nach Rom und von da nach Mailand.

Statt des Strebens nach Wahrheit, das er für einmal unter den Trümmern des Manichäismus begraben, suchte sein lebhaftes Gemüth Ersatz in einer glänzenden äussern Wirksamkeit und Lebensstellung; und mit erneuter Lust nahm er seinen Rhetorenberuf wieder auf. Aber Karthago

war ihm entleidet; das zuchtlose Wesen der Studierenden ekelte ihn an. „Was ich als Student an mir selber verabscheut, das sollte ich nun als Lehrer an Andern ertragen". So zog es ihn nach Rom, wo nach den Berichten seiner Freunde ein ruhigerer Geist und mehr Trieb zu ernster Arbeit unter den Studierenden herrschte; auch lockten ihn die Aussicht auf grösseres Ansehen und besseren Erwerb und alle die tausend Reize einer gewaltigen Welthauptstadt. Es war im Jahre 383. Vor seiner Mutter verhehlte er sorgsam seinen Entschluss, und als sie doch Kunde von seinem Vorhaben erhielt, suchte er es ihr mit freundlichen Worten auszureden. Aber Monika traute seinen Reden nicht und beobachtete ihn auf Schritt und Tritt; und da er einst am Abend das Haus verliess, um sich einzuschiffen, folgte ihm seine Mutter an den Strand des Meeres und bat ihn unter Thränen, entweder wieder zurückzukehren oder dann doch sie mitzunehmen. Mit Mühe liess sie sich bereden, in einer dem heiligen Cyprianus geweihten Kapelle, unfern vom Meere, zu übernachten. Während sie nun die Nacht hindurch zu Gott betete, dass er die Fahrt verhindern möchte, schiffte ihr Sohn sich ein. „So belog ich meine Mutter, jene Mutter, und entfloh." Es blies der Wind und schwellte die Segel, und als des Morgens frühe Monika an's Ufer eilte, war das Schiff schon weit auf hoher See. Der Schmerz war für die Mutter eine Zucht, sie hatte es mit ihrem Gebete menschlich und mütterlich gemeint; die Vorsehung meinte es anders und besser. Die Reise war zum Segen Augustins. „Darum hast du, o Gott, nur das Ziel und Wesen ihrer Wünsche erhört und hast nicht gethan, was sie damals bat, damit du an mir thätest, was sie stets erbat" (ib. V, 8).

Bald nach seiner Ankunft in Rom fiel er in eine schwere Fieberkrankheit. „Du aber, o Gott, liessest mich von jener Krankheit genesen und machtest den Sohn deiner Magd gesund, für's Erste am Leibe, damit er Einer würde, dem du ein besseres und gewisseres Heil verleihen möchtest."

Zu Rom wohnte er mit Manichäern, „jenen betrogenen und betrügenden Heiligen", zusammen, und zwar nicht blos mit den „Hörern", sondern auch mit den „Erwählten".

Sein dermaliger geistiger Standpunkt — der Skepticismus der Akademie.

Sein geistiger Standpunkt war der gewöhnliche, wenn man einen alten Glauben aufgegeben und zu einem neuen noch keine Zuversicht hat. Er war jetzt eine Beute des Skepticismus geworden, wie ihn die Schule der Neuakademiker lehrte. Gegen die Kirchenlehre hatte er die tiefsten Vorurtheile. Er verzweifelte, dass in der Kirche die Wahrheit gefunden werden könnte; besonderen Anstoss machte ihm die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. „So kam ich immer mehr zu der Ansicht, die Akademiker seien am Ende doch die klügsten der Philosophen, sie, die die Lehre aufstellen, man müsse an Allem zweifeln, der Mensch könne die Wahrheit nicht finden."

Wie hätte aber der leere Skepticismus diese nach Wahrheit dürstende Seele in ihrem Innersten befriedigen können! „Je ernsthafter und anhaltender ich mir die Lebhaftigkeit, die Schärfe und den Tiefsinn der menschlichen Seele zu Gemüthe führte, um so weniger konnte ich glauben, dass die Wahrheit eine für den Menschen unerforschliche Sache sei, sondern verfiel auf den Gedanken, man habe den rechten Weg, zu ihrer Erkenntniss zu gelangen, bisher noch nicht gefunden, und dieser Weg sei durch eine göttliche Auktorität für Alle vorgezeichnet worden. Nun blieb nur noch die Frage, welches diese göttliche Auktorität sei, da unter so vielen einander widersprechenden Sekten jede behauptete, im Namen und Sinne derselben zu lehren. Ein Wald voll Irrwege stund schon wieder vor meinen Augen, den betreten zu müssen mir bange machte und in dem ich herumgetrieben wurde." Doch — das war sein innerer Zug zur Wahrheit — wünschte er zuweilen „mit einem in der heiligen Schrift bewanderten Manne über Einzelnes zu sprechen und zu erfahren, was er davon dächte" (ib. V, 10—11).

Das sollte ihm werden. In Rom mundete ihm das Lehramt auch nicht. Er hatte mit grossem Fleiss und Eifer desselben gewartet und sogar Etliche zu Privatstudien in der Rhetorik in seiner Wohnung versammelt. Aber nun musste er die bittere Erfahrung machen, dass die Studenten in Rom zwar weniger roh als die in Karthago, dafür in der Mitte des Kurses oft den Hörsaal verliessen, ohne zu zahlen

und sich zu einem anderen Lehrer wandten. Als daher von Mailand aus der römische Stadtpräfekt Symmachus angegangen wurde, einen Lehrer der Rhetorik dorthin zu senden, bewarb sich Augustin um diese gut besoldete Stelle, und Symmachus, dem er durch die Manichäer empfohlen war, liess ihn eine Prüfungsrede halten. Sie gefiel; er wurde nach Mailand geschickt (384).

Der geistige Einfluss des Ambrosius auf die suchende Seele des Augustinus.

In Mailand besuchte Augustinus den Ambrosius. Er besuchte ihn als einen der trefflichsten Männer seiner Zeit, nicht als Christ, noch als Bischof. „Unwissend ward ich zu ihm von dir, mein Gott, geleitet, um wissend zu dir von ihm geleitet zu werden.“ Der Mann Gottes nahm ihn väterlich auf und Augustin fühlte sich immer mehr zu ihm hingezogen. Doch — wir lassen ihn lieber selbst reden. „Ich begann ihn zu lieben, zuvörderst zwar nicht als einen Lehrer der Wahrheit, an welcher ich gänzlich in deiner Kirche verzweifelte, sondern als einen mir liebreich gesinnten Mann. Ich hörte auch fleissig seine öffentlichen Vorträge, zwar nicht in der Absicht, wie ich hätte sollen, sondern gleichsam nur um seine Beredsamkeit zu prüfen, ob dieselbe seinem Ruhme entspreche. Ich freute mich der Anmuth seiner Rede; sie war gehaltreicher, aber in Bezug auf Vortrag minder erheiternd und einschmeichelnd, als beim Faustus. Doch ob es mir auch nicht darum zu thun war, zu lernen, was er sprach, sondern nur zu hören, wie er sprach (dieses leere Interesse war in mir, der ich an der Wahrheit verzweifelte, zurückgeblieben), kamen doch mit den Worten, welche ich liebte, zugleich auch die Sachen, woran mir nichts gelegen war, in mein Herz. Ich konnte ja beide nicht trennen. Und es kam stufenweise“ (ib. V, 13).

Diese Bekenntnisse sind höchst inhaltreich. Zunächst war es die Persönlichkeit des Ambrosius, die ihn angezogen hat. In jenen Zeiten war Christenthum und Kirche von grossen Persönlichkeiten getragen, die, abgesehen von ihrem spezifischen Glauben, an und für sich schon eine seltene Gewalt über die Gemüther ausübten. Wir erinnern an Origenes, Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Andere. Der Eindruck der Persönlichkeit führte ihn dann zu den

Vorträgen. Hier hatte er es anfangs nur auf das Formelle, das Künstlerische abgesehen. Aber mit der Form stahl sich auch der Inhalt in seine Seele. Wie hätte auch Augustins Geist voll Wahrheitsdurst sich rein an der Form genügen lassen können!

Augustins Uebergangszustand.

Ueberaus interessant ist nun, zu verfolgen, wie es stufenweise gegangen ist. Bald kam es dazu, dass es ihn „nicht mehr unverschämt dünkte, wenn einer den christlichen Glauben vernünftig erweisen wollte". Manches, was ihm ein Räthsel gedäucht, wurde ihm geistig gelöst, besonders aus dem alten Testamente, „an dem ich gestorben wäre, wenn ich den Buchstaben allein nahm". Es war, wie man sieht, die allegorische Deutung, die ihm, da ihm noch keine gesunde, historisch-sprachliche Auslegung — eine Unmöglichkeit in jener Zeit — geboten wurde, aus der Noth heraushalf. Doch schien ihm der kirchliche Glaubensweg noch nicht betreten werden zu müssen nur darum, „weil derselbe auch gelehrte Vertheidiger habe, die beredt und verständig Einwürfe zurückweisen könnten". Und wenn er auch das Christenthum „nicht für besiegt ansah, so stellte es sich ihm doch noch nicht als Sieger dar". Besondere Mühe machte es ihm, Gott als eine rein geistige Essenz zu denken; wir werden sehen, wie die Manichäer den geistigen Begriff ebenso sehr versinnlichten, als sie den sinnlichen vergeistigten. Aus dieser Vermischung der beiden Gebiete musste Augustinus gerissen werden.

Es stand jetzt so in ihm. Den Manichäismus, von dem übrigens immer noch einige Spuren in ihm zurückblieben und ihn sein ganzes Leben lang nicht losliessen, hatte er im Grossen und Ganzen über Bord geworfen, aber auch den Philosophen wollte er seine Heilung nicht anvertrauen, „weil ihnen der heilsame Name Christi fehlte". Der christliche Same, den die Mutter schon frühe in sein Herz gesäet, war nie ganz in ihm erstorben, und Christus stand auch zur Zeit seiner Verirrung stets als hohes Ideal vor seinem Geiste. Und so beschloss er, so lange „in der von den Eltern ihm empfohlenen Kirche als Katechumen zu bleiben, bis ein Gewisses aufleuchten möchte, wohin er seinen Lauf zu nehmen

hätte". So ist er jetzt doch eine Stufe näher dem Christenthum; anderseits aber noch immer unentschieden; daher er von seinem damaligen Zustand sagen konnte, so weit sei es bereits mit ihm gewesen, „dass jeder tüchtige Lehrer an ihm den ergebensten und gelehrigsten Schüler gefunden hätte" (ib. V, 14).

Nichtsdestoweniger dämmert es mächtig in ihm, und es ist nicht zu zweifeln, dass auch der Tag anbrechen und der Morgenstern aufgehen werde in seinem Herzen.

In dieser schwankenden Gemüthsverfassung, in der er war, kam die Mutter, sein guter Engel, nach Mailand. Sie hatte es in Afrika nicht mehr ohne ihren Sohn aushalten können und sich nach Italien eingeschifft; auf der Ueberfahrt hatte ein gewaltiger Sturm das Schiff bedroht. Die ganze Schiffsmannschaft war erschrocken. Sie aber tröstete Alle und verhiess ein glückliches Landen; Gott habe ihr dies in einem Gesichte verheissen. Sie fand den Sohn in Mailand, nicht mehr Manichäer, aber auch noch nicht als rechtgläubigen Christen, bedrängt von Zweifeln. „Sie jauchzte, nicht als ob sie Unerwartetes vernommen hätte, aber es war Stille in ihr und Friede." Das hatte sie nun doch, um was sie so oft gefleht, dass ihr Sohn „der Lüge möchte entrissen werden". Sie war überzeugt, Gott werde auch noch geben, was fehle, „er, der das Ganze verheissen". „Mein Sohn, sprach sie, bevor ich aus diesem Leben wandere, werde ich dich noch als rechtgläubigen Christen sehen; das glaube ich im Herrn."

Mächtigen Vorschub in dieser Krise Augustins leistete Ambrosius, an dem auch Mutter Monika mit grosser Liebe hing. Zwar sein Herz vor ihm ausschütten, ihm alle seine Zweifel vorlegen, das konnte Augustinus nicht. Ambrosius schien ihm nicht Musse zum Anhören zu haben; Schaaren von Rath und Hülfe suchenden Menschen umlagerten ihn stets, so dass Augustin sich scheute, dessen kostbare Zeit auch noch für sich in Anspruch zu nehmen; um so fleissiger und aufmerksamer hörte er dessen Predigten zu. „Ich vernahm mit Freuden, wie Ambrosius in seinen Reden an das Volk sagte: Der Buchstabe tödtet, der Geist ist's, der lebendig

macht, wobei er von dem, was dem Buchstaben nach Verkehrtheit zu lehren schien, den Schleier entfernte und den rechten Sinn aufschloss." Und das war ihm von grossem Segen. Immer mehr kam er zu der Einsicht, „dass alle jene Knoten hinterlistiger Verläumdung, die jene neuesten Betrüger gegen die göttlichen Bücher geschürzt hatten, gelöst werden könnten, und dass er so viele Jahre hindurch nicht den ächten Kirchenglauben, sondern Hirngespinnste fleischlicher Vorstellungen angebellt hätte". Als Beispiel führt er den Satz an, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei; den hatte er bisher so verstanden, als denke man sich dabei Gott als „durch eines menschlichen Körpers Form umgränzt". Nun lernte er es ganz anders. Ebendies aber, dass er die Kirchenlehre bisanher noch gar nicht gekannt, oder nur polemisirt habe gegen das, was ihr angedichtet worden, nicht gegen sie selbst, war nun ein um so schärferer Stachel für ihn, sie aus dem Grunde kennen zu lernen. Er wurde bestürzt und freute sich doch insgeheim, „dass die einige Kirche, des Eingebornen Leib, in welcher er den Namen Christi schon als Kind eingesogen, nicht dasjenige lehre, dessen er sie so schlimm bezichtiget hatte, dass sie nicht an Kinderpossen Geschmack finde, und den Schöpfer aller Dinge keinesweges in einen räumlichen, wenn auch noch so grossen und weiten, doch überall durch menschlicher Glieder Gestalt begränzten Ort einschloss" (ib. VI, 3. 4).

Die allegorische Auslegung hatte, wie man aus diesen Bekenntnissen Augustins entnimmt, wenn an einem, so an ihm, ihre Schuldigkeit gethan, ihre relative Berechtigung und Nothwendigkeit erwiesen. Sie hatte einen grossen Stein, der ihm auf seinem Gang zum Christenthum im Weg lag, beseitigt. Damit waren aber noch lange nicht alle Steine entfernt. Er war im Manichäismus getäuscht worden; er hatte Brod, Lebensbrod, wie ihm dort versprochen ward, erwartet, und hatte einen Stein bekommen. Nun ward er um so vorsichtiger; er verfiel in's andere Extrem. „Ich suchte mein Herz vor jeglichem Beifall zu bewahren; überall fürchtete ich eine Grube; der Zweifel tödtete mich immer

mehr.“ Er wollte mathematische Gewissheit — auch im Gebiete der Religion! „Mochte es etwas Körperliches oder Geistiges sein, ich wollte nun in Allem, auch in dem, was ich nicht sah, so sicher sein, wie ich sicher war, dass sieben und drei gleich zehn sind.“ Wir können uns hierüber nicht wundern. Es pflegt so zu gehen. Er selbst bekennt es, „dass man nach Behandlung durch einen schlechten Arzt auch einem guten sich anzuvertrauen scheue.“ Dies war noch der eine grosse Stein, der im Wege stand, das Eine Hinderniss. Das andere war, dass Augustinus das Christenthum nur mit dem Verstande durch Forschen erfassen, dagegen mit seinem Herzen, seinem Willen, seinen Neigungen in seinem bisherigen Leben verharren, davon nicht lassen wollte. Wir kennen die mächtigen Bande der Sinnlichkeit, in die Augustinus verstrickt war. Nun will aber Christus den Menschen ganz.

Das waren die beiden Steine. Auch sie wurden weggewälzt.

Von dem Einen, der Forderung einer mathematischen Gewissheit, kam er nach und nach zurück. Er lernte erkennen, dass auch der Glaube in seiner Sphäre sein Recht habe und dass er, Augustin, „nur durch Glauben könne geheilt werden“. Schon das musste ihm wohlgefallen, dass, während die Gegner des Christenthums Wissenschaft und nichts als Wissenschaft und Erkenntniss „der Leichtgläubigkeit vorspiegeln“ und hintenher dann „so vieles höchst Aberwitzige, welches durchaus nicht erweislich gemacht werden kann, zu glauben gebieten“, die Kirche „auf eine nichts weniger als trügliche Weise gebietet zu glauben, was nicht erklärt werde, sei es nun wegen Mangel der Fassungskraft der Zuhörer oder wegen Unerklärbarkeit des Gegenstandes“.

Auch das fasste Augustinus in's Auge, wie er so Vieles, wobei er nicht zugegen, glaube, glauben müsse; wie er an Gott glaube, stets geglaubt habe, „trotz dem Gezänke der Philosophen“, und obwohl er selbst nicht gewusst habe, „was rücksichtlich des Wesens Gottes zu halten sei“. So kam er zur Autorität der heiligen Schrift. Er warf sie

nicht mehr so weit von sich. Er fand sie nothwendig, „weil wir zu schwach wären, mit der blossen Vernunft die Wahrheit zu finden"; er fand sie begründet, „weil Gott sonst keineswegs diesen Schriften über die ganze Erde hin ein so ausserordentliches Ansehen verliehen haben würde, wenn es nicht sein Wille gewesen wäre, dass wir durch sie an ihn glauben, durch sie ihn suchen sollten". Was er nicht verstand in ihr, schrieb er „der Tiefe der Geheimnisse" zu. So weit war es mit seiner Erkenntniss nun gekommen (ib. VI, 5).

Aber auch in seinem Herzen, seinem Leben, seinen Neigungen fühlte er den innern Widerspruch immer lebhafter. Er hatte den Auftrag erhalten, eine öffentliche Rede zu halten, zum Lobe des jungen Kaisers Valentinian II. Er musste loben, übermässig loben, nach der Art jener Zeit „lügen", wie er sagte, und doch sträubte sich dagegen sein besseres Ich. Nur schwer vertrug er diesen Widerspruch zwischen der Liebe der Wahrheit und der Lust zu gefallen. So gestimmt sah er einmal in einer Gasse Mailands einen Bettler, der, nach empfangener kleiner Gabe, scherzte und guter Dinge war. Dieser Anblick ergriff ihn. Er wandte sich zu seinen Freunden, wie doch seine und ihre Bestrebungen so eitel wären. Sie streben nach zeitlicher Freude und seufzen unter ihrer Bürde und erlangen nicht einmal nur dieses, nicht einmal dieses schlechte zeitliche Glück.

Was ihn dergestalt drückte, die Noth seines Herzens, theilte er seinen Vertrauten mit. Unter diesen waren ihm die liebsten zwei seiner Landsleute: Alypius und Nebridius. Dieser gebürtig aus der Nähe von Karthago, hatte seine Mutter und sein Landgut verlassen, um des Augustinus wegen nach Mailand zu reisen. Alypius war der Sohn eines angesehenen Mannes in Tagaste, ein Zuhörer Augustins schon in Tagaste. Sie waren, wie dieser, im Suchen begriffen. „Wir waren drei mit lechzendem Munde Hungernde, die ihre Noth einander klagten, dein, o Gott, harrend, dass du uns Speise gäbest zu seiner Zeit."

Augustin ging jetzt in's dreissigste Jahr. Mit Schmerz

bedachte er die lange Zeit, welche von seinem neunzehnten Lebensjahre an verstrichen war, seit welchem er angefangen, die Weisheit zu suchen und sich „gelobt hatte, sobald er sie gefunden, allen verwerflichen Begierden und lügenhaftem Unsinn zu entsagen". Und siehe, jetzt war er 30 Jahr alt geworden und „steckte noch in demselben Wuste", voll Gier nach dem flüchtigen und zerstreuenden Genuss der Gegenwart. „Morgen werd' ich finden," damit vertröstete er sich. So hatte er auf Faustus gehofft, so auf die Weisheit der Akademiker.. Und als Faustus und die Akademie ihn im Stiche gelassen, hatte er nun beschlossen, „seine Füsse zu lenken auf die Bahn, auf die als Kind schon die Eltern ihn stellten". Aber tausend Bedenklichkeiten stellten sich ihm immer wieder in den Weg. Das einemal sagte er sich: „Weg mit dem allem, was eitel und unnütz ist; einzig der Erforschung der Wahrheit wollen wir uns zuwenden. Des Elends voll ist dieses Leben und ungewiss ist die Stunde des Todes. Wie müssten wir aus diesem Leben scheiden, wenn er plötzlich über uns käme! Müssten wir nicht die Strafe dieser Vernachlässigung büssen? Nein! nicht leer, nicht ohne Wahrheit ist das Christenthum." Dann aber sang ihm wieder die Lust zur Welt ihre Lieder vor: Ehre, Amt, Weib. „So trieben die Winde der Eitelkeit ihr wechselndes Spiel mit mir und rissen hierhin und dorthin mein Herz. So säumte ich von einem Tag zum andern, in dir zu leben und säumte doch nicht, täglich in mir selbst zu sterben. Ich liebte das selige Leben und scheute mich, es aufzusuchen in seinem Sitze; ich floh es, indem ich es suchte" (ib. VI, 11).

Was ihm am meisten zu schaffen machte, war die geschlechtliche Liebe. Von ihr lassen, die ihm durch lange Gewohnheit wie zu einer zweiten Natur geworden war, dünkte ihn überaus schwierig, ja geradezu ein Ding der Unmöglichkeit. Und doch, das fühlte er je länger je mehr, vertrug sich wahre Gottesliebe nicht mit ungebundener sinnlicher Liebe. Er wollte sie daher regeln, versittlichen; und so fasste er den Gedanken einer Heirath. Seine Freunde suchten ihn zwar davon abzuhalten, indem sie fürchteten, sie könnten

dann nicht mehr in solch' ungestörter Ruhe der Liebe zur Weisheit leben. Augustin aber beschwichtigte ihre Bedenken; er nannte ihnen Beispiele von Männern, „welche auch verehelicht der Weisheit gepflegt, Gott erworben und treue Freunde treu geliebt hätten". Und warum auch nicht? Im Grunde besehen war es aber bei Augustin nicht so. „Ich war, bekennt er von sich, von dem Seelenadel solcher Männer sehr weit entfernt, war gebunden von der krankhaften Sinneslust nach tödtlichem Genusse und schleppte mich an meiner Kette. Nicht das Würdige des Ehestandes, häusliches Walten, Kindes- und Elternliebe — kaum nebenbei dachte ich dies — mich trieb gewohnte Gier" (ib. VI, 12).

Beharrlich ward an der Verheirathung gearbeitet, besonders hatte Mutter Monika ihre Freude daran; sie hoffte, im Hafen der Ehe werde der Sohn vor aller weiteren Ausschweifung gesichert sein und dann durch die heilsame Taufe alle früher begangenen Sünden abwaschen. Es ward gefreit um ein Mädchen, welches Mutter und Sohn wohl gefiel, aber noch sehr jung war, daher die Hochzeit erst nach zwei Jahren gefeiert werden sollte.

Andere Gedanken hatte er mit seinen Freunden. Ihrer zehn, von denen Einige, wie des Augustinus Landsmann Romanianus sehr reich waren, wollten eine kleine kommunistische Gemeinde gründen, all ihr Vermögen zusammenlegen, in aufrichtiger Freundschaft gemeinsam daraus leben, um so von allen irdischen Sorgen befreit und zurückgezogen aus dem Gewühl der Welt einer süssen Ruhe und ihrer geistigen Bildung sich weihen zu können. Jahr um Jahr sollten zwei gleichsam als Behörde die Verwaltung des Vermögens und alles Uebrige besorgen, indess die Andern mühe- und kummerlos ihres behaglichen Daseins sich freuten. In solchen Phantasien suchten sie Ersatz für die Realität des Christenthums. Der ganze Plan scheiterte aber an einer Klippe, welche sie in ihrem jugendlichen Taumel übersehen hatten. Sie bedachten zu spät, dass die Weiber, die Einige bereits hatten, Andere noch heimführen wollten, wohl kaum einstimmen würden. Sie warfen den Plan daher

über Bord. „Vielerlei Gedanken waren so in unsern Herzen, dein Rathschluss aber, o Gott, bleibt in Ewigkeit. Diesem Rathschlusse gemäss, verlachtest du das Unsrige und schafftest das Deine, um uns Speise zu geben zu gelegener Zeit“ (ib. VI, 14).

Bei der Verheirathung sollte es indessen verbleiben. Die Beischläferin, die Augustinus von Karthago mit sich genommen, wurde sofort entlassen. Sein Herz, das an ihr hing, „ward darob zerrissen und blutete“. Sie aber kehrte nach Afrika zurück und gelobte — sie hatte ja den Augustin geliebt und war von ihm geliebt worden — von keinem andern Manne mehr wissen zu wollen. Sein natürlicher Sohn Adeodatus, den er von ihr hatte, blieb bei ihm. Er selbst aber — eine solche Macht hatte die Leidenschaft über ihn — that sich wieder eine andere zu; zwei Jahre der Enthaltung schienen ihm unmöglich. Doch die Wunde, welche ihm die Trennung von der Afrikanerin geschlagen, heilte darum nicht, „sondern ging nach der Entzündung und dem wühlendsten Schmerze in Fäulniss über und war weniger brennend, aber um desto unheilbarer“.

Augustinus fühlte sich recht elend. „Aber je elender ich mich fühlte, je näher kamst du mir, mein Gott.“ In dem Ekel suchte er sich nur um so tiefer in die Lust hineinzustürzen, eben um des Ekels loszuwerden. Nur Eines hielt ihn noch zurück, die Furcht vor dem künftigen Gerichte, die auch bei seinen wechselnden Meinungen nie aus seiner Brust schwand. Er meinte gegen seine Freunde, er würde dem Epikur die Palme gereicht haben, wenn er nicht die Vergeltung jenseits gefürchtet hätte. Er gestand, dass ein sterbliches Leben hienieden in Wollüsten, deren Genuss durch keine Furcht irgend eines Verlustes vergällt würde, ihm ein seliges Loos dünke.

Aber Gott hatte unter all' diesem seine Hand. „Ich dachte und du warst bei mir; ich seufzte und du hörtest mich; ich fluthete umher, dennoch steuertest du; ich wandelte den breiten Weg der Welt, doch verstiessest du mich nicht.“

Der Zündstoff, wie wir sehen, häufte sich in Augustin.

Wenn einmal der göttliche Funke in ihn schlägt, in welch' eine Flamme wird er dann ausbrechen, welch' eine mächtige Erschütterung wird es dann geben!

So sah es in seinem Leben aus. Wir müssen nun wieder zurückgehen auf seine geistige, intellektuelle Entwickelung, auf seine Kämpfe in der Sphäre seiner Religions-Erkenntniss. Vom Manichäismus hatte er sich losgetrennt; gleichwohl liess ihn, wie schon früher angedeutet, das System nicht; und die sinnlich-geistigen Anschauungen desselben gingen ihm um so mehr nach, als er selbst von Natur aus zu solcher Richtung geneigt war. Immer trug er auf das Gebiet des Glaubens die sinnliche Wahrnehmung über, „unvermögend, etwas Wesenhaftes anders als dasjenige zu denken, was mittelst der Augen erblickt zu werden pflegt". In seinem innersten, tiefsten Grunde glaubte er allerdings an Gott als den Unvergänglichen, Unverletzlichen, Unwandelbaren; da schrie zuweilen sein Herz heftig auf gegen alle seine sinnlichen Truggebilde; mit einem Schlage meinte er ihre Schaar von seines Geistes Sehkraft abzutreiben; „aber kaum einen Augenblick zurückgeworfen, war sie wieder vereint da, und stürzte auf sein Angesicht los und verdunkelte es". Und wenn er sich auch Gott nicht in menschlicher Gestalt dachte, so dachte er ihn sich doch als etwas Körperliches, das den Raum erfülle, und durch die Welt oder auch über die Welt hinaus in's Unendliche sich ergiesse; denn wenn er irgendwo ein Räumliches hinwegthat, schien ihm ein Nichts zu bleiben, und zwar ein gänzliches Nichts, nicht blos eine Leere. „So nun dachte ich mir dich, o Gott, und weit ausgedehnt in unendlichen Räumen, überall die ganze Materie der Welt durchdringend und ausser derselben überall durch die Unermesslichkeit ohne Gränze hingegossen, so dass dich Erde, Himmel und Alles enthielte und in dir begränzt sei, du aber nirgends. Und wie dem Sonnenlichte die zwar auch körperliche Luft, die über der Erde ist, nicht also im Wege stehet, dass es nicht vermöchte, dieselbe zu durchdringen, ohne dabei zerrissen oder abgeschnitten zu werden, sondern wie es dieselbe gänzlich erfüllt, also glaubte ich, dass du Himmel, Luft, Meer und Erde durchdrängest und

durch ihre grössten und kleinsten Theile hindurchgingest.“ Man sieht, es ist ein sinnlicher Pantheismus. Dies war die Eine Seite seines geistigen Kampfes. Noch weniger aber wusste er über den Ursprung des Bösen klar zu werden und sich zu beruhigen. Dass das Böse eine Substanz sei, glaubte er nicht mehr. „Mit der nämlichen Gewissheit, als ich mein Leben wusste, war ich auch überzeugt, einen Willen zu haben. Wollte oder verabscheute ich also etwas, so war ich auf das Zuverlässigste versichert, dass kein Anderer, als ich selbst, wolle oder verabscheue, und so sah ich allmählig ein, dass hier die Ursache meines Sündigens sei.“ Dies festgesetzt — welch' eine Schaar neuer Fragen drängte sich ihm dagegen auf! Hat Gott den Menschen erschaffen, der gute Gott, ja das Gute selbst, woher nun das böse Wollen in ihm? woher die Strafe, das Uebel? „Wer legte das in mich und säete in mich hinein den Keim der Bitterkeit, der ich doch ganz von meinem liebreichsten Gotte erschaffen worden? Ist der Teufel der Urheber, woher denn der Teufel selbst? Und wenn er erst durch bösen Willen aus einem guten Engel ein Teufel wurde, woher denn in ihm dieser böse Wille?“ Es war natürlich, dass diese Frage in ihm aufstieg und ihn beunruhigte. Hatte er einmal Gott als den Unvergänglichen gefasst, so musste er naturgemäss seine Aufmerksamkeit darauf richten, woher denn das Böse und die Vergänglichkeit rühre. Die manichäisch-dualistische Lösung hatte er längst überwunden, dagegen zur geistig-monistischen noch nicht sich aufgeschwungen. „Ich stellte vor den Blick meines Geistes die ganze Schöpfung hin mit Allem, was darin sichtbar: die Erde, das Meer, die Luft, die Gestirne, die Bäume und die sterblichen lebenden Geschöpfe, ferner alles, was der Mensch nicht erblickt, den Himmel droben mit seinen Engeln, Welten und geistigen Kräften. Und ich ordnete sie alle nach Räumen und bildete aus der Schöpfung eine grosse Masse, begränzt von allen Seiten. Dich aber, o Gott, dachte ich mir, als umgebest und durchdringest du sie, seiest überall und ohne Gränzen. Gesetzt nun, allenthalben durch die unermesslichen Räume wäre nur allein das Meer, und das enthielte

in sich einen Schwamm von möglichster, doch begränzter Grösse, so wäre dieser Schwamm ganz und in allen seinen Theilen angefüllt mit dem endlosen Meere; auf diese Weise stellte ich mir die Schöpfung vor in ihrem Erfülltsein von Gott. Wenn nun so, woher das Böse? Welche Wurzel hat es, wo ist sein Same? Oder ist es überhaupt gar nicht?" Solche und ähnliche Gedanken wälzte er in sich herum; sie liessen ihm keine Ruhe. „Du, mein Gott," rief er aus, „du allein wusstest, was ich litt, aber Niemand unter den Menschen" (ib. VII, 1. 3. 5).

Die Einwirkung des Neuplatonismus auf Aug.

Um diese Zeit — er mochte über anderthalb Jahre bereits in Mailand verlebt haben — und in dieser Stimmung fielen ihm, er preist es als eine Gnade Gottes, einige platonische Schriften in die Hände. Wahrscheinlich waren es Schriften theils von Plato selbst, theils von Neuplatonikern, etwa von Plotin; sie waren in's Lateinische übersetzt von dem unter den Kaisern Konstantius und Julian zu Rom viel gefeierten Rhetor Viktorinus.

Dass der Platonismus für Augustinus eine bis jetzt völlig fremde Philosophie gewesen wäre, ist kaum anzunehmen; aber seine Kenntniss von ihr war wohl nur ganz oberflächlich. Auch war seine Geistes- und Herzensverfassung ihr noch nicht entgegengekommen, es hatte ihre Stunde noch nicht geschlagen. Jetzt dagegen war das ganz anders. Nie war er empfänglicher, nie durstiger, möchten wir sagen, nach einer solchen Philosophie in Folge seiner ganzen bisherigen Geistesentwicklung geworden, als eben jetzt; und diesen Durst konnte er nun stillen unmittelbar aus den Quellen, aus den Schriften der Meister selbst. Schade, dass wir nicht näher wissen, welche Schriften es waren. Ihre Lektüre, so viel steht fest, denn er sagt es selbst, entzündete in ihm „ein unglaubliches Feuer". Sie eröffneten ihm eine neue Welt, die Welt des Geistes, indem sie seinen Blick in ihn selbst richteten, wo sie ihn die Stufe des selbstbewussten Geistes erkennen liessen, der von allem Körperlichen und Sinnlichen ganz unterschieden sei. Auch staunte er nicht wenig, so Vieles da zu finden, was in der h. Schrift ebenfalls: vom Worte (Logos) Gottes; vom rein geistigen

Wesen der Gottheit; und wie nur aus dem Worte und durch Mittheilung desselben und durch Gemeinschaft mit ihm die Seelen das wahre Licht empfingen, und dergleichen mehr. So wurden ihm diese Schriften ein treffliches Mittel zur reineren Erkenntniss Gottes, d. h. zu einer rein geistigen Auffassung desselben. „In mein Innerstes zurückkehrend erblickte ich das unwandelbare Licht; nicht dieses sinnliche, auch nicht ein solches, welches nur in derselben Gattung grösser gewesen wäre. Es war ein ganz anderes, hoch, hoch verschieden von dem Allem. Es war das göttliche Licht, nicht mehr räumlich, sinnlich ausgegossen in der Welt, sondern nur geistig, als geistige Kraft das Ganze durchdringend“ (ib. VII, 9. 10).

In diesem Punkte war es also zum Durchbruch in ihm gekommen; die völlige Abkehr von der sinnlichen Auffassung Gottes, dem sinnlichen Pantheismus möchten wir sagen, und die reinere, geistige Anschauung hatte er dem Neuplatonismus zu verdanken, der auf ihn in seinem Uebergangszustand „wie ein befreiender Genius“ wirkte, und dessen Nachwirkungen auch noch in dem christlichen Augustin sich bemerklich machen.

Und wie Vieles sonst noch, wie manche seiner besten Errungenschaften in seiner dermaligen Lage schuldete er seinen platonischen Studien, die ihm die Welt des Geistes erschlossen, welche mit seinem Ich stand oder fiel! Jetzt erst war für ihn die Akademie überwunden, denn jetzt hatte er die Gewissheit, dass es eine Wahrheit gebe und dass von dem redlichen Forscher ihre Spuren sich finden lassen. Jetzt erst lag auch der Manichäismus ganz zu seinen Füssen, nun er erkannte, dass auch die feinste, lichteste Materialität nicht an das Wesen und die Bedeutung des Geistes und des Geistigen reiche.

Auch das Böse ordnete sich ihm jetzt ein in den Weltplan. Die (metaphysische) Möglichkeit desselben fand er darin, „dass ausser Gott, was wäre, zwar wäre, weil von Gott, — aber auch nicht wäre, weil nicht das, was Gott“; seine Wirklichkeit und seinen Grund endlich erkannte er in dem Willen des Menschen, sofern er für sich sein wolle.

Was aber einzeln, in sich, sich vielleicht nicht erklären lasse, habe seine Bestimmung im Zusammenhang mit dem Ganzen, löse sich im grossen Ganzen zur schönsten Harmonie auf.

So fördernd nun auch für Augustinus in mancher Hinsicht sein platonisches Studium war, gerade auch als Zucht für die sinnliche Richtung seines Geistes, und so Manches er in diesen Schriften fand, das ihm mit dem Christenthum verwandt schien, so brachte es ihn doch, wie er in seinen „Bekenntnissen" klagt, in seinem religiös-christlichen Leben nicht weiter. Christus hielt er wohl „für einen Mann von ausgezeichneter Weisheit, dem Niemand sich vergleichen könne. Den Sinn des h. Geheimnisses: das Wort ist Fleisch geworden, vermochte er aber nicht einmal zu ahnen." Auch das erkannte er immer schmerzlicher, dass es im platonischen System wohl zur Erkenntniss aber nicht zum Genuss Gottes komme, und wie hier der vom Grund der Demuth aus aufbauende Glaube nirgends zu verspüren sei, wohl aber statt dessen philosophische Anmaassung.

Augustins Bekehrung 386.

Nun machte er sich an die heiligen Schriften, besonders an Paulus, mit dem sein Geist so viel Verwandtes hatte; und jetzt war die rechte Zeit für ihn gekommen. Durch die Briefe des Apostels wurde ihm die Hülfsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Unzulänglichkeit ihrer Kraft und die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade immer deutlicher zum Bewusstsein gebracht. Auch lösten sich jetzt die angeblichen Widersprüche, welche die Manichäer in den h. Schriften gefunden haben wollten, immer mehr; es erschien ihm überall Ein Geist in ihren keuschen Worten, und dess freute er sich mit ehrerbietigem Schauer. Was er in den platonischen Schriften Wahres gefunden, fand er auch hier, aber überall geknüpft an die göttliche Gnade zur inneren Kräftigung; und das enthielten jene Schriften nicht. „Auf ihren Blättern erschienen nicht die Züge dieser Frömmigkeit, nicht die Thränen des Bekenntnisses, nichts von dem Opfer eines reuigen Geistes, eines demüthigen und zerknirschten Herzens, nichts von der Gottes-Stadt, nichts von des h. Geistes Unterpfand, nichts vom Kelch unserer Erlösung. Dort singt Keiner: Meine Seele ist stille zu Gott, der mir

hilft; denn er ist mein Hort, meine Hülfe, mein Schutz, und ich werde nicht mehr wanken. Dort hört Keiner den Ruf: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid. Sie verschmähen es, von ihm zu lernen, weil er sanftmüthig ist und von Herzen demüthig; denn das hast du den Klugen und Weisen verborgen, aber geoffenbart den Unmündigen. Etwas Anderes ist es, von des wilden Waldgebirges Höhe das Land des Friedens zu schauen, aber ohne den Pfad dahin zu finden, umsonst auf Umwegen sich abzumühen, wo Löwen und Drachen lauern, indessen rings umher die flüchtigen Ueberläufer unter ihrem Fürsten Wegelagerung halten und im Hinterhalt stehen; und ein Anderes ist es, zu halten den sicher dahin führenden Weg, der da geschirmt ist durch die Fürsorge des himmlischen Königs" (ib. VII, 27).

Wir stehen jetzt an der Schwelle seiner Bekehrung. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal seinen Zustand! Der Platonismus, mit dem er sich vor seiner Bekehrung beschäftigt, wirkte offenbar auch noch in sein Christenthum herein; von neuplatonischen Ideen war er immer noch mehr angefüllt, als er selbst wusste; das bezeugen seine Schriften aus der nächstfolgenden Zeit. Auch auf seine ganze spätere Theologie, dies Wort im engern Sinne genommen, haben die neuplatonischen Gottesanschauungen Einfluss gehabt. Dagegen war er den Skepticismus ganz los. Geistig war er sicher; „genommen von mir war jeder Zweifel an das unwandelbare Wesen Gottes, aus dem jedes Wesen hervorgeht. Nicht verlangte ich seiner gewisser zu sein, aber standhafter zu sein in ihm." Anders also war es mit seinem Leben. „Da schwankte noch Alles und meinem Herzen that noth, gereinigt zu werden vom alten Sauerteig." Zwar „die Welt hatte ihren Reiz verloren vor deiner Süssigkeit und vor der Herrlichkeit deines Hauses, das ich lieben gelernt; allein noch war ich mit festen Banden an ein Weib gekettet." So stand es. „Ich hatte die schöne Perle gefunden; ich sollte nun verkaufen, was ich besass, um sie einzuhandeln, und ich trug noch Bedenken."

In dieser Stimmung ging Augustinus zu einem im Dienste Gottes ergrauten Diener Christi, Simplicianus, nachmals

Bischof von Mailand, ihm sein Herz auszuschütten und ihn um Anleitung zu bitten. Dieser erzählte ihm die Bekehrungsgeschichte Victorins, des Uebersetzers seiner von Augustin gelesenen neuplatonischen Schriften, ihn dadurch zur Nachahmung anzufeuern. Augustinus wollte sich aufmachen, erheben, aber noch war der neue Wille in ihm zu schwach, noch nicht im Stande, den alten durch Alter gekräftigten zu überwinden. Sie stritten mit einander. Er wollte das Opfer: so weit war er gekommen; aber sein Wille war nicht kräftig genug. Er vergleicht seinen Zustand mit denen, die aufwachen wollen, aber von der Tiefe des Schlafes überwältigt wieder zurücksinken. „Nichts hatte ich dir zu erwidern, mein Gott, wenn du zu mir sprachst: Wache auf, der du schläfst! von der Wahrheit überzeugt, wusste ich dir doch keine andere Antwort zu geben, als die trägen und schlaftrunkenen Worte: ich eile schon, ich eile! warte nur ein wenig! Allein mit der Eile hatte es gute Weile, und das: Warte ein wenig, zog sich in die Länge“ (ib. VIII, 5).

Was sollte da „den Armen“ erretten, „als nur die Gnade Gottes durch Jesum Christum“? Die Gnade, die ihm, freilich ihm unbewusst, vorgegangen, ihm nachgegangen, mit ihm gegangen war, sollte nun noch das letzte Siegel sprengen. Es war nun so weit mit ihm gekommen, dass er das fühlte, darnach lechzte. Seine innere Angst nahm zu; täglich seufzte er zu Gott; er besuchte so häufig die Kirche, als er Muse fand. Eines Tages, als Augustin und Alypius zu Hause waren, erhielten sie einen Besuch von einem gewissen Pontitianus, einem Landsmann aus Afrika, der bei Hofe eine hohe Kriegswürde bekleidete. Er war ein eifriger Christ. Als sie sich zum Gespräche gesetzt, griff Pontitianus zu einem Büchlein, das auf dem Spieltische lag. Er vermuthete, es sei eine manichäische Schrift. Wie angenehm war er überrascht, als er fand, dass es die Briefe des Apostels Paulus waren. Er wünschte dem Augustinus von Herzen Glück. Von Gespräch zu Gespräch kam Pontitianus auf den ägyptischen Mönch Antonius und dessen Leben. Sie waren verwundert, noch gar nichts davon zu wissen. Darauf erzählte der Landsmann, wie er einst in Trier mit drei

Freunden gelustwandelt, wie zwei derselben beim Umherstreifen auf ein Häuschen gestossen, wo einige Einsiedler gewesen, und wie sie das Leben des Antonius (von Athanasius) daselbst gefunden. Einer von ihnen, ein Sachwalter, habe angefangen zu lesen, und sei so davon ergriffen worden, dass er auf der Stelle sich entschlossen habe, ein solches Leben zu ergreifen. Auch seinen Freund habe er zu gleichem Entschlusse bewogen. Von dieser Erzählung des Pontitianus fühlte sich Augustinus tief ergriffen. Es war ein Stachel in seinem Busen. „Ich sah, wie hässlich ich wäre, wie entstellt, wie voller Beulen. Ich sah und schauderte. Es gab keinen Ort, wohin ich vor mir selbst fliehen mochte." Er überdachte sein Leben, wie er seit dem 19. Jahre, als er jenes Buch Ciceros gelesen, sich gelobt habe, und immer auf's Neue, der Wahrheit zu dienen, und wie er's immer verschoben. Jetzt war keine Ausflucht mehr; „verbraucht und abgewiesen waren alle Gründe: stummer Schauder war allein zurückgeblieben". Auf einmal brach er los gegen Alypius: „Wie geschieht uns? Was ist das? Was hast du gehört? Ungelehrte stehen auf und reissen das Himmelreich an sich, und wir mit unserem herzlosen Wissen, siehe! wie wir uns wälzen in Fleisch und Blut! Schämen wir uns etwa, ihnen nachzufolgen, weil sie vorangingen, und schämen uns nicht, dass wir nicht ihnen nachfolgen?" Er glühte. Mehr als die Worte sprachen noch Stirn, Wangen, Augen, Farbe und der Ton der Stimme seiner Seele Zustand aus. Plötzlich riss er sich los von seinem Freunde und ging in das Gärtchen am Hause. Alypius folgte ihm auf dem Fusse nach. „Wir setzten uns vom Hause möglichst weit entfernt nieder; ich knirschte im Geiste voll stürmischen Unwillens, dass ich nicht in den Bund und Verein ging mit dir, o mein Gott. . . . Allein nicht geht man in ihn zu Schiffe oder zu Wagen, oder zu Fuss, denn Hingehen und Hingelangen ist da nichts anderes, als hingehen wollen, aber wollen mit ganzer Kraft, nicht zu wanken und hin und her sich zu wenden mit zertheiltem Willen, der bald sich aufrichtet, bald niedersinkt im Kampfe." Er fühlte den heftigsten Unwillen gegen sich selbst, dass er Gott noch länger widerstrebte;

er brach in gewaltsame Geberden aus. „Der Wille, der Wille! Es gebietet der Geist dem Körper, und er gehorcht; es gebietet der Geist dem Geiste, dass er etwas thue; dieser ist kein anderer, und doch thut er's nicht. Woher dies Unglaubliche? Es ist der halbe Wille, der getheilte Wille; es sind zwei Willen. Also suchte ich und quälte mich, mich schärfer verklagend als je, und mich in meiner Fessel wendend und wälzend, bis sie ganz zerbräche, die auch nicht ganz mehr, aber doch noch festhielt." Auch das letzte, das dünne, geringe Band sollte noch zerrissen werden. „Ich sprach inwendig zu mir: Wohlan, nun soll's geschehen, es soll geschehen. Mit diesem Worte war ich nahe der That und that sie doch nicht. Und wiederum bemühte ich mich, zu meinem Ziele zu gelangen, und bald war ich dort, bald erreichte ich's und hielt es fest. Nichtswürdigkeiten der Nichtswürdigkeiten, Eitelkeiten der Eitelkeiten, meine alten Freundinnen, hielten mich zurück, zupften am Kleide meines Fleisches und flüsterten: entlassen willst du uns? Und sollen wir von diesem Augenblicke an ewig nicht mehr bei dir sein? Von diesem Nu an soll dieses und jenes dir nicht mehr erlaubt sein in Ewigkeit? Mein Gott! was war es, was war es, was meine Gewohnheiten mir so zuflüsterten. Deine Barmherzigkeit wende es ab von deines Knechtes Seele. Schon vernahm ich diese Zuflüsterungen kaum noch zur Hälfte; schon sprachen sie weniger frei zu mir, sondern lispelten mir hinter meinem Rücken und stiessen den Hinwegeilenden verstohlen an, damit ich noch umblicken möchte. Als ich so aus geheimnissvoller Tiefe all' mein Elend heraufzog und vor den Blicken meines Herzens sammelte, da entstand ein ungeheurer Sturm, der sich in einem Strom von Thränen entlud" (ib. VIII, 6—11).

Das waren die Wehen seiner geistigen Geburt. Er ging von Alypius weg, warf sich unter einen Feigenbaum und weinte bitterlich. „Du, mein Herr, wie lange noch! O wie lange noch wirst du, Herr, zürnen! Sei nicht eingedenk unserer alten Missethaten!" Und so immerfort in jammernden Tönen: „Wie lange? wie lange? Ach! wie lange noch morgen und abermal morgen? Warum nicht heute, warum

nicht jetzt? Warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schande?“ So betete er und weinte bitterlich aus zerknirschtem Herzen. Da hörte er auf einmal vom Nachbarhause herüber eine singende Stimme wie von einem Knaben oder Mädchen, welche zu wiederholten Malen rief: „Nimm und lies! Nimm und lies!“ Er entfärbt sich, sinnt nach, ob etwa Kinder in einem ihrer Spiele diese Worte zu sagen pflegen, erinnert sich aber nicht, dergleichen je gehört zu haben. „Da drängte ich — wir wollen ihn selbst reden lassen — da drängte ich den Thränenerguss zurück, erhob mich, indem ich die Worte nicht anders verstand, denn als ein göttliches Geheiss, die Schrift zu öffnen und das erste Kapitel, das ich finden würde, zu lesen. Hatte ich doch gehört, wie Antonius beim einstmaligen Vorlesen des Evangeliums, über welchem er zufällig in die Kirche getreten war, sich aufgefordert gefühlt habe, als ob das, was gelesen werde, ihm zugerufen würde: gehe hin und verkaufe Alles, was du hast und gieb es den Armen u. s. w., und dass er durch diesen Ausspruch sofort sich zu dir, mein Gott, bekehrt habe. Eiligst gehe ich hin, wo Alypius sitzt und wo ich die Briefe des Paulus zurückgelassen. Ich ergreife das Buch, öffne es und lese für mich den Abschnitt, der mir zuerst in die Augen fällt: „„Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesus Christ und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde““ (Röm. 13, 13). Nicht las ich weiter; mehr bedurfte ich nicht. Ich hatte gelesen und das Licht des Friedens kam über mein Herz und alle Zweifelsmächte flohen. Ich bezeichnete die Stelle, schloss das Buch und erzählte mit ruhiger Miene dem Alypius, was mir geschehen. Alypius las sie und auch das folgende: „„den Schwachen im Glauben nehmet auf““; dies bezog er auf sich und eröffnete mir's. Diese Aufforderung befestigte ihn und ohne das mindeste unruhige Zaudern trat er meinem Entschlusse und guten Vorsatze bei, der auch völlig passte zu seinen Sitten, in denen er stets viel reiner war als ich. Wir gingen zur Mutter, wir erzählten ihr, was geschehen; sie jauchzt und frohlockt und preist dich, der über-

schwenglich mehr thun kann, als wir bitten und verstehen“ (ib. VIII, 12).

Es war im September des Jahrs 386, als Augustin in seinem 32. Jahre sich dergestalt bekehrte. Wer mag diese Bekehrung betrachten, ohne einzustimmen in das Wort Augustins: „Alle, welche dich anbeten, müssen, wenn sie dies hören, sagen: gebenedeit sei der Herr im Himmel und auf Erden; gross und wunderbar ist sein Name!“

Wir haben nur noch zu bemerken, dass Augustin seine Freunde nach sich zog.

2. Von Augustins Bekehrung 386 bis zu seiner Erhebung zum Bischof von Hippo 396.

Er legt seine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit nieder und zieht sich auf's Land zurück.

Wäre es auf die Gesinnungen des Neubekehrten angekommen, so wäre er auf der Stelle von seinem Lehramte der Beredsamkeit, oder wie er sich jetzt charakteristisch genug für seine nunmehrige Anschauung von dem Beruf, dem er bisher obgelegen, ausdrückte, „vom Lehrstuhl der Lüge“ (ib. IX, 2) zurückgetreten. Weil aber nur noch wenige, etwa 2 Wochen, bis zu den Weinlese-Ferien waren, und um nicht Aufsehen zu machen durch einen übereilten Schritt, oder sich gar den Vorwurf der Prahlerei zuzuziehen, hielt er bis dahin aus. Aber der Entschluss war gefasst, auch der wahre Beweggrund den Freunden des engern Kreises mitgetheilt. Die Ausführung des Vorhabens ward dadurch erleichtert, dass in Folge überhäufter wissenschaftlicher Anstrengung seine Lunge angegriffen war.

Seine retraite spirituelle in Cassiciacum.

In den Ferien bezog er mit seinem „Herzensbruder“ Alypius, der auch noch Katechumen war wie er selbst, mit seiner Mutter, seinem Sohne Adeodat, seinem Bruder Navigius und einigen Jünglingen, deren Studien er noch zu leiten hatte, ein Landgut unfern von Mailand, Cassiciacum, das Verecundus, Einer aus dem alten Freundeskreise, dem es angehörte, ihnen zu zeitweiligem Aufenthalt und zu ihrer Erholung überliess. Wie dankbar war dafür Augustin seinem Freunde, der, damals noch nicht Christ, in Mailand verblieb, aber schon nach einigen Jahren starb, doch nicht ohne zuvor noch, freilich erst auf seinem Todbett, Christ zu werden.

Hier auf diesem Gut „mit anmuthigen Bergweiden, schattigen Plätzen und wohnlichen Gebäuden“ erquickten sie sich vor der Hand von dem Gewühle der Welt.

In den ersten Zeiten seines ländlichen Aufenthalts las er die Psalmen und ward entzückt von der Hoheit dieser Lobgesänge. Wie betrauerte er die Manichäer, die das alte Testament verwarfen, ohne die Herrlichkeit desselben zu ahnen. „Ich wünschte nur, meint er einmal, sie wären ohne irgend mein Wissen in der Nähe gewesen und hätten mein Antlitz geschaut und meine Stimme gehört, als ich in jener Muse den 4. Psalm las und wie dieser Psalm auf mich wirkte“ (ib. IX, 4).

Die kleine erlesene Gesellschaft lebte zu Cassiciacum bis Ostern. Es war eine stille, ernste Zeit. Nach dem Morgengebete gingen sie lustwandeln, wobei sie sich über ernste Gegenstände zu unterhalten pflegten. Sie verweilten oft lange unter dem Schatten eines grossen Baumes, der auf einer Wiese stand. Bei schlechtem Wetter gingen sie auf und ab in den Bädern, welche bei den Alten oft grosse, mit Hallengängen versehene Gebäude waren. Ihr Mahl war leicht und einfach und dauerte kurze Zeit.

Augustinus führte zugleich die Aufsicht über die ländlichen Arbeiten auf dem Landgut, was ihm, wie er klagt, viele Zeit wegnahm. Lange in die Nacht hinein, oft über die Hälfte, überliess er sich religiösen Betrachtungen. Einen grossen Theil des Tages widmete er auch der Erziehung zweier Jünglinge aus seiner Vaterstadt.

Seine Erstlingsschriften.

In diese Zeit fallen seine ersten Schriften meist philosophischen Inhalts. Sie entstanden aus Unterredungen, die sofort niedergeschrieben wurden, während des ländlichen Aufenthaltes in Cassiciacum. Augustinus war, wie wir wissen, nachdem er vom Manichäismus sich losgesagt, der Skepsis anheimgefallen. Nun, als Christ, hatte er festen Grund gefunden, nun fühlte und ahnte er, was Wahrheit und welch' ein Gut sie sei. Es war daher eben so sehr eine natürliche Frucht seines neuen Zustandes, als ein Bedürfniss, in demselben sich zu befestigen, wenn er gegen die Skepsis (in seinen 3 Büchern gegen die [neuern] Akademiker) ankämpft. Nicht das Suchen nach Wahrheit, sondern der volle Besitz der Wahrheit mache glücklich. Schon darum müsse es eine Wahrheit geben. Die Skepsis aber hebe entweder

sich selbst auf, oder weise sie als Probabilismus auf die Wahrheit hin, denn selbst Wahrscheinliches lasse sich nicht denken noch erreichen ohne Wahrheit.

Charakteristisch für seinen damaligen Standpunkt ist das folgende Bekenntniss, das er im Laufe der Unterredung, die den Inhalt seiner Schrift bildet, ablegt: „Niemandem ist es zweifelhaft, dass wir durch ein zweifaches Gewicht, der Autorität und der Vernunft, zu lernen bewogen werden. Das nun steht mir fest, niemals von der Autorität Christi mich zu entfernen, denn ich weiss keine grössere. Den Weg aber der schärfsten Vernunft, denn schon bin ich so gesinnt, dass ich des Wahren nicht allein durch Glauben, sondern auch durch Erkennen inne zu werden verlange, hoffe ich jetzt zuversichtlich, ohne mit unserer heil. Verkündigung in Widerspruch zu kommen, bei den Platonikern zu gewinnen."

Dieses Vertrauen auf die Wahrheit und die Möglichkeit ihrer Auffindung steht nun freilich im vollen Gegensatz zu einem berühmten Ausspruch eines der grössten Denker moderner Zeit. Lessing sagt irgendwo: „Wenn Gott in der rechten Hand die Wahrheit hielte und in der linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit mit der Bedingung, ewig zu irren, ich fiele ihm in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." Uebrigens so begreiflich Augustins Ueberzeugung in seinem gegenwärtigen Zustande ist, der einen Gegensatz zu dem unmittelbar Vorhergehenden bildet, und so oft wir ihn auch in dem jedesmaligen Stadium, in dem er sich gerade befindet, zur Wahrheit, zur vollen Wahrheit jetzt erst hindurch gedrungen zu sein, versichern hören, so liegt doch eben hierin der Beweis, dass es nicht die objektive Wahrheit ist, die er zu haben meint, sondern nur seine subjektive Ueberzeugung; dass es also doch nur das redliche Suchen nach Wahrheit ist, das ihn von einem ihrer Momente zum andern treibt.

Ein anderes Produkt jener Tage mit ihren Gesprächen ist das trauliche Büchlein „über das selige Leben", dessen Grundgedanke dahin geht, dass wahres Glück nur im Besitze

des ewigen Gutes, Gottes, sei. „Wer Gott hat, ist glücklich"; haben aber müsse man ihn in reiner Erkenntniss und in heiligem Leben, was freilich nur durch Vermittlung des Sohnes Gottes möglich sei und dessen Vollendung dem ewigen Leben vorbehalten bleibe.

Auch eine Arbeit aus jener Zeit sind die 2 Bücher „über die Ordnung", oder, wie wir, um den Gedanken, den sie durchführen, näher zu bezeichnen, auch sagen könnten: über die Harmonie der göttlichen Weltordnung, Weltregierung, oder des Universums. Es ist eine Art Theodicee.

Verschieden von der Entstehungsart und Form der vorhin angeführten Schriften sind die von Augustin zuletzt zu Cassiciacum verfassten „Soliloquien", Selbstgespräche oder Zwiegespräche mit seiner Vernunft, durch die er über Gott, das höchste Gut, die Seele und ihre Unsterblichkeit und ähnliche Probleme sich innerlich klarer zu werden und zu befestigen suchte.

Wir müssen hier zweierlei bemerken. Einmal: Wie Augustinus die Schule aufgiebt, beginnt seine schriftstellerische Thätigkeit. Es ist dies bedeutsam. Dann zeigen sich in dieser ersten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit noch ganz die Rückwirkungen seiner jüngsten philosophischen Studien. Spezifisch Christliches ist in diesen Schriften weniger. Aber platonische Spiritualität und Dialektik herrscht in ihnen. Dieser Platonismus ist aber gefasst im Geiste des Christenthums. Er selbst urtheilt in seinen Konfessionen über seine damalige Richtung und ihre schriftstellerischen Produkte, sie sei zwar „in den Dienst Gottes getreten, habe aber doch noch die Schule des Stolzes geathmet" (ib. IX, 4).

Nach Ablauf der Herbstferien liess er in Mailand anzeigen, dass er seine Stelle als „Wortverkäufer" aufgebe. Auch dem Bischof Ambrosius machte er davon Mittheilung, zugleich mit der Bitte, ihm zu rathen, welches Buch der h. Schrift ihn wohl am Besten auf seine Taufe vorbereite. Ambrosius rieth ihm den Propheten Jesaias, dessen Lektüre Augustinus aber nach einigen vergeblichen Versuchen, in seinen Sinn einzudringen, auf spätere Zeit verschob.

Als die Zeit der Taufe heranrückte, kehrte er bald

(zu Anfang des Jahres 387) mit seinen Freunden nach Mailand zurück, um sich als Katechumen einschreiben zu lassen.

In Mailand setzte er übrigens seine schriftstellerischen Arbeiten fort. Er verfasste ein Buch über die Grammatik und begann über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philosophie und Musik zu schreiben. Doch kam er bis auf die Schrift von der Musik, die er in Afrika fortsetzte und vollendete, nicht über die Anfänge hinaus; auch ist nichts davon auf uns gekommen. Dagegen schrieb und vollendete er im Anschluss an die Soliloquien einen Traktat „über die Unsterblichkeit der Seele", kurz und dunkel gehalten. Aus ihm heben wir nur das hervor, was er über die Meinung sagt, dass der Geist eine gewisse Temperation des Körpers sei. Wäre dies so, entgegnet er, so würde der Geist ganz an die körperliche Welt gebunden sein und die unkörperliche, ewige Wahrheit nicht erkennen und zwar desto reiner, je weiter er sich von der Sphäre des Körperlichen entfernt.

Seine Taufe 387.

Am Ostersabbath des Jahres 387 empfing er die Taufe aus den Händen des Ambrosius, dem er bereits so Vieles schuldig war; mit ihm sein fünfzehnjähriger Sohn Adeodatus und sein Freund Alypius. Die heilige Handlung machte einen unbeschreiblichen Eindruck auf ihn. „Ich konnte, bekennt er, in jenen Tagen mich nicht sättigen an der wunderbaren Süsse der Betrachtung der Tiefe deines Rathschlusses über das Heil des Menschengeschlechtes. Wie habe ich geweint unter deinen Hymnen und Gesängen, tief bewegt von den herrlichen Worten, die deine Kirche so lieblich sang! Die Töne ergossen sich in mein Ohr; die Wahrheit träufelte in mein Herz und es entbrannte das Feuer der Andacht; die Thränen rannen und mir war so wohl in ihnen" (ib. IX, 9).

Wir wissen nicht, wie viele Monate Augustinus in Mailand noch blieb. Zu ihm und seinen Freunden gesellte sich Evodius aus Tagaste, der vor ihm getauft war und den kaiserlichen Dienst als Polizeiagent aufgegeben hatte, um, gleich jenen und mit ihnen, „Gott sich ganz zu weihen".

Beschluss der Heimreise nach Afrika.

Sie suchten einen Ort, wo sie ohne Störung in heiligem Bunde diesen Vorsatz ausführen könnten, und traten zu-

sammen die Rückreise nach Afrika an, wo Tagaste von ihnen zu diesem Asyl ausersehen war. Bereits waren sie in Ostia, um aus diesem Hafen nach der Heimath überzuschiffen.

Monika's Tod.

Näher aber war schon Monika ihrer bessern Heimath. In den letzten Tagen, so erzählt Augustinus, standen sie einmal beide, die Mutter und er, an ein Fenster gelehnt, von wo aus man den Garten überschaute. Es war ganz still um sie. Sie sprachen mit einander, gleichsam in der Vorahnung des baldigen Todes der Mutter von dem künftigen Leben, und „den Blick in die Zukunft gerichtet, fragten wir uns in Gegenwart der Wahrheit, die du bist, wie das ewige Leben der Heiligen sein werde. Und wir öffneten sehnsuchtsvoll den Mund der Herzen den himmlischen Fluthen deines Borns, des Borns des Lebens, der bei dir ist, dass wir, nach unserer Fassungskraft von ihm getränkt diesen hochwichtigen Gegenstand sorgsam bedächten. Als nun unsere Rede dahin gelangte, dass jede auch noch so grosse Sinnenlust, die ja doch immer eine körperliche bleibt, gegen die Herrlichkeit jenes Lebens nicht einmal genannt, geschweige damit verglichen werden dürfe, da erhoben wir uns in glühender Sehnsucht dahin und durchwandelten stufenweise alles Körperliche, selbst den Himmel, von welchem Sonne, Mond und Sterne auf die Erde herabglänzen. Und noch höher hinauf stiegen wir im innern Denken, Reden und Bewundern deiner Wunderwerke, und auf unsere Seelen kommend, überstiegen wir auch diese, um zu erreichen jene Sphäre der unversiegbaren Fülle, wo du Israel in alle Ewigkeit weidest auf der Weide der Wahrheit und wo das Leben und wo die Wahrheit ist, durch die Alles gemacht ist, was da war und sein wird. Aber sie selber wird nicht; sie ist, wie sie war, und wird so immer sein; Gewesensein und Künftigsein ist gar nicht in ihr, sondern nur Sein, weil sie ewig ist, Gewesen- und Künftigsein aber nicht ewig ist. Während wir so redeten und nach ihr verlangten, berührten wir sie leise in völliger Entzückung des Herzens und seufzten auf und liessen dort angeheftet des Geistes Erstlinge zurück und kehrten wieder zum Laut unseres Mundes, wo das Wort beginnt und endet. Und gleicht es deinem Wort, unserem

Herrn, das ungealtert in sich bleibt und Alles erneut? Wir sprachen also: Wenn in Jemandem der Tumult des Fleisches schwiege, die Vorstellungen schwiegen von Wasser und Erde und Luft, wenn die Pole schwiegen und die Seele in sich selber schwiege und ihrer selbst vergessend sich über sich erhöbe, wenn die Träume schwiegen und die Bilder der Einbildungskraft und jegliche Sprache und jegliches Zeichen und Alles schwiege, was vorübergeht und alle Dinge, die dem Aufmerksamen zurufen, dass nicht sie selbst sich gemacht, sondern dass der in Ewigkeit Lebende sie erschaffen; wenn sie nach diesem Zuruf schwiegen, nachdem sie das Ohr zu dem Schöpfer gerichtet hätten, und wenn dann nur Er allein redete, nicht mehr durch sie, sondern unmittelbar, so dass wir sein eigenes Wort hörten, nicht durch die Zunge des Fleisches, nicht durch die Stimme eines Engels, nicht durch den Schall aus den Wolken, noch durch des Räthsels Gleichnisse, sondern ihn selber, den wir in ihnen lieben, ihn selbst ohne sie hörten, so wie wir uns jetzt erhoben und in des Gedankens reissendem Fluge die ewige Wahrheit berührten, welche da bleibt über Alles, und wenn dieses fortdauerte und keine andern ihr fremdartigen Vorstellungen sich einmischten und diese einzige Vorstellung den Schauenden hinrisse und verschlänge und in die innigste Wonne versenkte, so dass das ewig dauerte, was wir fast in einem Augenblicke geistig geschaut, — würde das nicht der Zeitpunkt sein, von dem es heisst: „Gehe ein in deines Herrn Freude?“ Dergleichen sprachen diese beiden und Monika schloss die Unterredung mit den Worten: „Sohn, was mich betrifft, nichts hat mehr Reiz für mich in diesem Leben. Was ich hier noch thun soll und weshalb ich noch hier bin, weiss ich nicht; denn jede Hoffnung der Zeitlichkeit ist verzehrt. Eines war, weshalb ich noch zu leben wünschte, — dass ich dich sehen möchte als einen gläubigen Christen, ehe denn ich sterbe. Ueber die Maassen reichlich hat Gott mir nun dies gewährt. Was thue ich hier noch?“ (ib. IX, 10.)

Fünf oder sechs Tage nach diesem Gespräch erkrankte sie an einem Fieber. Während der Krankheit fiel sie einmal in Ohnmacht; beide Söhne eilten herbei. Bald aber

kam sie wieder zu sich, blickte ihre Söhne an und sprach: „wo war ich?“ Und weiter: „hier werdet ihr eure Mutter bestatten.“ Augustinus schwieg und bezwang sein Weinen. Navigius aber, der jüngere, drückte den Wunsch aus, sie möchte nicht in der Fremde, sondern im Vaterlande sterben, was herrlicher sei. Da warf sie ihm aber einen strafenden Blick zu. „Bestattet diesen Leib, sprach sie, wo es sein mag. Die Sorge um denselben kümmere euch nicht; aber um Eines bitte ich euch: gedenket mein am Altare des Herrn, wo ihr auch wandelt.“ In früheren gesunden Tagen hatte sie stets gewünscht, an der Seite ihres Gatten begraben zu werden. Auch diesen eitlen Wunsch hatte sie nun abgethan. Und als man sie kurz vor ihrem Tode fragte, ob es ihr nicht schrecklich wäre, ihren Körper so entfernt vom Vaterlande zu lassen, sprach sie: „Nichts ist ferne von Gott; auch ist nicht zu besorgen, dass er am Ende der Zeiten nicht wissen sollte, wo er mich auferwecken solle.“

Sie verschied am 9. Tage ihrer Krankheit im 56. Jahre ihres Lebens. Augustinus stand damals im 33sten.

Sie war eine Mutter, und eine doppelte ihrer Kinder. Sie habe, sagt Augustinus von ihr, ihre Kinder mit mehr Schmerzen geistig geboren, als sie sie leiblich geboren. Wie einst bei Samuel und Johannes, so wollte der Herr auch hier zeigen, was eine gottselige Mutter ihren Kindern ist. Drei und dreissig Jahre hatte ihrer Liebe Schmerz um den Sohn gedauert, dann starb sie froh wie Hanna und Simeon, denn ihr Herz hatte den Heiland gesehen in ihres Sohnes Herzen.

Der Enkel Adeodatus schrie laut auf; Augustinus aber that sich Gewalt an, „den Quell der Thränen zurückzudrängen“ und auch der Knabe wurde geschweigt, „denn nicht geziemte sich's, so glaubten wir, eine solche Leiche mit thränenvollen Klagen und Seufzern zu ehren, mit welchen man die Sterbenden beklagen mag, deren Elend im Tode, ja deren ewigen Tod man beweint“. Als in dem Knaben nun das Weinen unterdrückt war, ergriff Evodius den Psalter und begann einen Psalm zu singen. Und das ganze Haus

stimmte mit ein. „Von Gnade und Gericht will ich singen, und dir, Herr, Lob sagen“ (Ps. 101, 1). Und der Leib ward bestattet, „und siehe! wir gingen und kamen ohne Thränen“. Aber im Innersten war Augustin schwer betrübt und betete verstörten Sinnes, so sehr er vermochte, dass Gott seinen Schmerz heilen wolle. Und nach und nach ward sanfter sein Schmerz und es stieg auf vor ihm ihr Bild, so liebreich und so mild und so gottselig, „und nun war es mir lieb, vor deinen Augen über sie und für sie, über mich und für mich zu weinen. Und ich liess die verhaltenen Thränen, dass sie flossen, so viel sie wollten und legte sie meinem Herzen unter, und dasselbe ruhete auf ihnen“ (ib. IX, 12).

Augustins Bekenntnisse.

Bis hieher reichen Augustins Konfessionen oder vielmehr die neun ersten Bücher derselben, die allein Geschichtliches enthalten, während uns das zehnte Buch den Zustand seines Herzens zur Zeit der Abfassung des Buches (ca. 400) schildert und die drei letzten über die h. Schrift handeln. — Wir sind den Bekenntnissen gefolgt, mit Liebe gefolgt, und haben bei ihnen um so länger verweilt, je seltener es vergönnt ist, so offen in die geheime Werkstätte des Werdens eines grossen und gottseligen Mannes blicken und sein inneres Leben belauschen zu können. Es ist etwas Erstaunliches um diese Bekenntnisse. Sie sind nicht wie an Menschen gerichtet, sondern an Gott, vor dem er sein Herz und sein Leben ausschüttet. Wir sehen ihn, wenn wir das Buch lesen, „im Staube liegend sich unterhalten mit Gott, sich sonnend in seiner Liebe. Die Leser schweben ihm nur wie Schatten vor“.

Und fragen wir nach dem Grundcharakter dieser Bekenntnisse, so ist es dieser: Augustinus kann sich nie genug nehmen, um Gott alles zu geben. Darum geht er allen Spuren seines vorigen Lebens nach, verfolgt sie bis in's Einzelnste, um in ihnen sein Sündhaftes nachzuweisen. Er ist rückhaltlos, als vor Gott; da ist eine Offenheit im Bekenntniss, die den natürlichen Menschen erschreckt. „Was wäre dir auch unbekannt, ruft er aus, auch wenn ich es nicht bekennen wollte; dir, vor dem der verborgene Grund unseres Bekenntnisses offen liegt? Dich würde ich mir,

nicht mich dir verbergen.... Hingegen dich hören über sich, was ist das Anderes, als sich selbst erkennen?" Auf der anderen Seite verfolgt er Gottes Spuren in seinem Leben, und das ist ihm seine süsseste Beschäftigung, und er findet sie überall — in seiner Mutter, in seinen besseren Neigungen, in dem Widerstreit seines Innern, in der inneren Unruhe, womit ihm jede Freude vergällt ward; „denn um so gnädiger warst du mir, je weniger du mir süss werden liessest, was nicht du war"; überall sammelt er die Strahlen, bis sie in seiner Bekehrung in einen Brennpunkt zusammenlaufen. So geht in seinem Buch der rücksichtlosesten Enthüllung und Anklage seines natürlichen Menschen das uneingeschränkteste, erhebendste Dankgefühl gegen Gott zur Seite. Er für sich will nun nichts mehr sein; was er ist, will er nur sein in und durch Gott. „Mein Gutes ist deine Anordnung und deine Gabe; mein Böses ist meine Schuld und dein Gericht." Dies ist sein Grundgefühl, das sich ihm als Resultat seines bisherigen Lebens ergab. In diesem Geiste hat er geschrieben, hat er schreiben müssen, wenn er betrachtete, was er war und was er nun ist durch die Gnade Gottes; beides hat ihn getrieben zum Bekenntniss, jenes zum anklagenden, dieses zum preisenden. „Ich glaube und desshalb rede ich; du, Herr, weissest es. Habe ich vor dir nicht bekannt meine Schuld und hast du mir nicht vergeben die Sünde meiner Seele? Nimmer will ich mich entschuldigen, Recht haben vor dir, der du die Wahrheit selbst bist; nein, ich will nicht Recht haben vor dir, denn wer kann bestehen, wenn du die Sünde zurechnest?" So ist er der Geschichtschreiber seiner Verirrungen, aber auch der ihm widerfahrenen Erbarmungen Gottes, die er in feurigen Zungen preist.

Man hat mit Augustins Bekenntnissen schon mehrmals die berühmten Confessions Rousseau's verglichen. Sie stehen in scharfem Gegensatze zu einander. Augustin schrieb seinem Freunde Darius (ep. 231), als er ihm die Konfessionen übersandte: „Deinem Wunsche gemäss schicke ich dir meine Bekenntnisse; entnimm daraus, wie ich in und aus mir selber gewesen bin. Gefällt dir dann etwas an mir, so lobe desshalb (um mein Lob war mir's nicht zu thun) mit mir den-

jenigen, den ich meinethalben wollte gepriesen haben. Er hat uns erschaffen, wir aber hatten uns zu Grunde gerichtet; der uns aber geschaffen, hat uns auch neu geschaffen." Wie selbstbewusst und herausfordernd dagegen Rousseau: „Ich habe mich ganz so gezeigt, wie ich war, verächtlich und niederträchtig, wenn ich es war, gut, grossmüthig, erhaben, wenn ich es war. . . . Ewiges Wesen, versammle die zahllose Menge meiner Mitmenschen; sie mögen meine Bekenntnisse hören. . . . Möge dann jeder von ihnen mit derselben Aufrichtigkeit sein Herz aufdecken und auch nur ein Einziger, wenn er es wagt, zu dir sagen: Ich war besser als dieser Mensch." Hier spricht ein vollendeter Naturalist, dort ein vollendeter Christ. Diese grossen Gegensätze sagen Alles.

Durch mannichfache Irrwege war Augustinus gegangen; er hatte sich, so sagt er es selbst, er hatte sich verlaufen in der Peripherie und das Centrum verloren oder noch nicht gefunden; hier aber war Gott. „Ich habe spät dich geliebt, du Schönheit, so uralt und so neu; ich habe spät dich geliebt. Und siehe! du warst im Innern, aber ich war draussen und suchte dich dort. Und in deine schöne Schöpfung stürzte ich mich in meiner Hässlichkeit, denn du warst mit mir und ich nicht mit dir. Ferne von dir hielt mich die Aussenwelt, und wäre doch nicht, wenn sie nicht wäre in dir. Du riefest laut und lauter und durchbrachest meine Taubheit; du schimmertest strahlend und strahlender und schlugest meine Blindheit. Du wehtest und ich kam zu Odem wieder und Leben und athmete in dir. Ich kostete dich und hungere und dürste. Du berührtest mich und brennend sehne ich mich nach deinem Frieden. Wenn ich einst in dir leben werde mit Allem, was in mir ist, dann wird mich verlassen Schmerz und Mühsal; ganz von dir erfüllt wird Alles an mir Leben sein."

Was Augustinus noch wünschte, war das: „Mögest du, mein Gott, das begonnene Werk nicht verlassen, sondern vollenden, was noch unvollendet ist in mir." Denn nicht in ihm selbst, das hatte er ja erfahren, in Gott war Alles zu suchen, das Ziel wie der Weg. Darum betete er von nun

an: „Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst.“ Und er erfuhr nun auch immer mehr, „wie süss das Leben derjenigen sei, welche der sinnlichen Liebe abgestorben“.

Es ist aber nicht so zu denken, als hätte Augustinus von nun an keine Kämpfe mehr zu bestehen gehabt. Das alte Leben war zwar überwunden, die Macht gebrochen, aber die Nachwirkungen, die Reaktionen desselben blieben nicht aus. Der alte Geist machte sich zuweilen noch, zumal in den Momenten geltend, in denen die bewusste Kraft im Menschen zurücktritt. Wir kennen die sinnliche Leidenschaft als die Macht seines früheren Lebens. „Noch jetzt, klagt er, lassen die alten Bilder meiner Verirrungen mir keine Ruhe;“ zwar im Wachen seien sie ohnmächtig, aber lockend kommen sie in seine Träume. „Bin ich, ruft er aus, bin ich denn im Traume nicht, der ich bin, o Herr, mein Gott? Schlummert auch die Vernunft ein mit den Sinnen des Körpers? Sollte deine mächtige Hand es nicht vermögen, alle Schwächen meiner Seele zu reinigen und mit reichlicherer Gnade der Träume Lüsternheit zu vertilgen? Ja, du wirst mir mehr und mehr deine Gaben reichen, dass mir meine Seele folge zu dir und selbst im Traume voll Reinheit bei dir sei, du, der du mehr vermagst, als wir bitten und verstehen.“

Aehnlich wie der sittliche war Augustins geistiger Standpunkt. Der neue Geist des Christenthums war nur erst als der Same in ihm, von dem die ganze geistige Entwicklung ausgehen sollte. Es geht darum nur stufenweise. Er selbst sagt einmal von sich, es gehe ihm wie Solchen, „die, nachdem sie lange blind und lichtlos gelebt, kaum eine Leuchte vertragen und jeden Lichtstrahl, so gerne sie ihn hätten, zitternd und mit abgewendeten Augen von sich stossen, zumal, wenn sie fest in die Sonne schauen wollen“.

Besonders ist es die Polemik, in die er nach und nach hineingezogen wird, die auf seine geistigen Anschauungen einen mächtigen Einfluss hat und ihn veranlasst, sie bestimmter zu fixiren oder zu modifiziren oder zu rektifiziren; jedenfalls ist sie es, die den theilweise gegensätzlichen und extremen Charakter so manchen seiner Lehren aufgedrückt hat.

Folgen wir nun seinem weiteren Leben. Der Tod seiner geliebten Mutter veränderte seinen Reiseplan. Statt sich nach Afrika einzuschiffen, ging er von Ostia nach Rom, wohin ihn seine Freunde, wenigstens Evodius und sein Sohn Adeodatus begleiteten. In Rom blieb er dann ungefähr noch ein Jahr bis gegen Ende des Sommers 388. Sein zweiter Aufenthalt in Rom 387–388.

Seine schriftstellerische Thätigkeit setzte er hier nicht blos in der begonnenen Richtung fort, z. B. durch die Schrift „über die Grösse der Seele", die so vielfach an die Psychologie des Nysseners erinnert; er that auch einen weiteren Schritt; er machte hier die ersten öffentlichen Angriffe auf seine ehemaligen Freunde, die Manichäer. Das ist ein neuer überaus wichtiger Punkt, der sich nun hervorthut in seinem Leben. „Als ich, sagt er in seinen Retraktationen, als ich bereits getauft zu Rom mich aufhielt, konnte ich nicht stillschweigend ertragen, dass die Manichäer durch ihr Prahlen mit ihrer falschen, täuschenden Enthaltsamkeit und Mässigkeit die Unkundigen betrogen und sich noch gar über die wahren Christen, mit denen sie doch keineswegs zu vergleichen sind, erheben wollten, und so schrieb ich zwei Bücher, das eine über die Sitten der katholischen Kirche, das andere über die Sitten der Manichäer." Die erste der beiden Schriften zeigt noch ganz sein platonisirtes Christenthum; wenigstens auf den ersten Blättern meint man einen Platoniker die Ethik seines Meisters vortragen zu hören. Gegenüber den Lügenlehren und der verdächtigen, geradezu unlauteren Sittenlehre der Manichäer will Augustinus die ideale Erhabenheit und Reinheit der Sittenlehre, aber auch des Lebens der katholischen Kirche schildern. Er beginnt ganz wie Plato mit der Frage: was für den Menschen das höchste Gut sei und löst sie auch ganz auf platonischen Wegen. „Nichts Sinnliches, nichts Irdisches kann es sein, sondern allein Gott, die Quelle alles Seins und Lebens, aller Weisheit und Tugend ist das einzige, wahre und unentreissbare Gut der Menschen." Und „will Einer zu Gott kommen, so hat er vier Tugenden nachzuleben (den bekannten vier platonischen Kardinaltugenden), der Mässigkeit, die standhaft im Kampfe mit den Versuchungen des Körpers sich

treu und rein zu Gott hält, der Tapferkeit, die um Gottes willen bereitwillig Alles erträgt, der Gerechtigkeit, die auf die rechte Weise Gott und den Menschen dient, und endlich der Klugheit, die Alles, was das Himmelreich fördert, wohl herauszufinden weiss". Dieser Ethik, die Augustinus als die übereinstimmende des alten und neuen Testamentes nachzuweisen sucht, entspreche aber auch mit wenigen Ausnahmen das Leben der Kirche, was nun im zweiten Theile der Schrift an den Mönchsvereinen, dem Leben der Bischöfe und Priester und der Christen überhaupt nachgewiesen wird. In ein um so grelleres Licht wurden in der anderen Schrift die Sitten und Gebräuche der Manichäer gestellt; Augustin kann sich fast nicht genug thun, das Bild so düster als möglich zu malen und das ganze Leben und Treiben der Manichäer als lauter Sittenlosigkeit und Frivolität hinzustellen, was er doch selbst später in seiner Disputation mit dem Manichäer Presbyter Fortunatus zu Hippo auf dessen Aufforderung hat zurücknehmen und anerkennen müssen, dass, soviel er selbst gesehen, freilich nur als Katechumen, in jenen Kreisen nichts Unsittliches vorgegangen sei.

Ausser diesen Schriften verfasste er noch zu Rom das erste der drei Bücher „vom freien Willen", worin er die Resultate seines Nachdenkens über den Ursprung der Uebel und des Bösen in der Welt im Gegensatz zum manichäischen Dualismus niederlegte. Das zweite und dritte Buch hat er erst nach mehreren Jahren als Presbyter in Hippo hinzugefügt. Es ist dies eine der wichtigsten Schriften Augustins auf seinem damaligen Standpunkt.

Unter solchen literarischen Beschäftigungen hatte Augustin mehr als ein Jahr nach dem Tode Monika's in Rom zugebracht. Er dachte ernstlich an seine Heimreise.

Augustins Rückkehr nach Afrika, 388, und seine erste Zeit nach derselben.

Gegen Herbst des Jahres 388 schiffte er über nach Afrika. In Karthago wohnte er einige Zeit bei seinem Freunde Innocentius, einem ehemaligen Anwalte des Präfectus von Afrika. Er war ein gottesfürchtiger Mann, der mit seinem Hause dem Herrn diente.

Innocentius litt an bösartigen Unterleibsfisteln. Die Aerzte hatten ihm schon mehrere unter überaus grossen

Schmerzen geschnitten; er hatte schon geheilt geschienen. Da fand sich, dass eine den Aerzten entgangen war, die tief verborgen gewesen. Er sollte noch einmal geschnitten werden; doch entsetzte er sich davor; indessen blieb kein anderer Ausweg. Es ward ein Tag zur Operation festgesetzt. Innocentius bat den Abend zuvor einige gottselige Männer, die ihn zu besuchen pflegten, sie möchten des andern Tages in der Frühe der Operation oder vielmehr seinem Tode anwohnen, „denn nach seinen früheren Leiden urtheilend, zweifelte er in seiner Angst nicht, dass er unter den Händen der Aerzte sterben würde". Sie trösteten und stärkten ihn, sich Gottes heiligem Willen vertrauensvoll zu ergeben und männlich sich zu fassen. Ehe sie auseinandergingen, beteten sie. „Als wir nun, wie gewöhnlich, niederknieten, warf auch er sich so darnieder, als hätte Jemand ihn hart niedergestossen, und begann zu beten. Aber mit welchem Eifer, mit welcher Inbrunst, mit welchem Thränenergusse, mit welchem Schluchzen und Seufzen und mit welcher Erschütterung all seiner Glieder er betete, vermag Niemand mit Worten zu sagen. Ob die Uebrigen beteten oder nur auf ihn merkten, wusste ich nicht; mir aber war es durchaus unmöglich, zu beten, und dieses Einzige sprach ich in meinem Herzen: Herr, welche Gebete der Deinigen erhörst du, wenn du dieses nicht erhörst? Schien es mir doch, als hätte nichts weiter geschehen können, als dass er unter dem Gebete den Geist aufgegeben. Endlich standen wir auf. Der Kranke bat sie noch, sich ja Morgens einzufinden. Sie trösteten ihn und gingen heim. Frühmorgens am folgenden Tage kamen sie, wie sie versprochen; bald nach ihnen die Aerzte. Die Instrumente wurden hervorgeholt. Alle schauderten, in stummer Erwartung. Der Kranke ward im Bette in die nöthige Lage gebracht, der Verband ward gelöst, die kranke Stelle entblösst, besichtigt. Sie forschen mit den Augen, befühlen mit den Fingern, suchen auf alle mögliche Weise: statt der Fistel finden sie — eine fest verheilte Narbe. Wer, sagt Augustinus, könnte die Freudenthränen, den Dank gegen Gott beschreiben!" (de civ. Dei XXII, 8.)

Diese Heilung, die Augustinus mit angesehen, hat er in seinem Buche vom Gottesstaat mit andern beschrieben zum Beweise, dass annoch Gott Wunder thue an den Seinigen; ein Wunder, das, gleich noch so manchen anderen, die in dieselbe Kategorie fallen, wenn sie anders erhärtet sind wie die vorige Geschichte, gar wohl aus psychisch-physischen Gründen, d. h. aus einer gewaltigen Aufregung der Seele, die Kraft ihres geheimnissvollen Rapports mit ihrem Leibe auch diesem sich mittheilt, sich erklären lässt.

Still-(Kloster-)leben in Tagaste von 388 bis 391.

In Karthago verweilte Augustinus nicht lange. Er kehrte heim nach Tagaste und bezog mit seinen Freunden ein kleines Landgut unweit der Stadt, das er nebst einigen andern Grundstücken von seinem Vater geerbt hatte. Es war zwar von ihm verkauft und das Geld den Armen gegeben worden, doch hatte er sich, so scheint es, Wohnsitz und Nutzniessung vorbehalten. Hier lebten nun die Freunde an die 3 Jahre in Geistes- und Gütergemeinschaft, in geistigen und leiblichen Arbeiten, eine Art klösterliches Leben, nur ohne Gebundenheit. Das Vorbild der jerusalemischen Gemeinde, sowie das Beispiel des Antonius, dessen Lebensbeschreibung, wie wir wissen, nicht ohne tiefen Eindruck auf Augustin gewesen, ist wohl auch hier nicht zu verkennen; wir erinnern uns auch von früherher der schwärmerischen Hinneigung des Augustinus zu einem abgeschiedenen, beschaulichen Leben. So hatten denn, gänzlich zurückgezogen von der Welt, die Freunde Alles gemeinsam, lebten in Gebet, Arbeit, Kontemplation und Studien, und suchten wohl auch nach damaliger Aszetensitte durch anhaltendes Fasten die Sinnlichkeit abzutödten. Schon früher, gleich nach seiner Bekehrung hatte er der erkorenen Braut entsagt und die Freunde mit sich gezogen.

Dies idyllische Stillleben wurde nur unterbrochen von Einwohnern aus Tagaste, die in geistigen wie in weltlichen Angelegenheiten den Augustinus um Rath fragten.

Die Frucht dieser Einsamkeit waren schriftstellerische Erzeugnisse. Wir nennen zuerst die Schrift gegen die Manichäer, deren literarische Bekämpfung er hier wieder aufnahm: „Ueber die Genesis zwei Bücher“. Die Mani-

chäer, wie wir später noch vielfach vernehmen werden, griffen besonders gern das alte Testament und in diesem vornehmlich die Erzählungen der Genesis von der Weltschöpfung und von der uranfänglichen Geschichte der Menschheit an. Sie hatten auch Augustin so ganz dagegen eingenommen, dass auch er sie verworfen. Auf seinem nunmehrigen christlich-kirchlichen Standpunkte schien es ihm daher ein eigentliches Verdienst, den Manichäern gegenüber eine Apologie jener Erzählungen zu versuchen. Dies that er nun; doch kam er über die drei ersten Kapitel nicht hinaus. Sein Versuch war aber eine fast durchweg allegorische Deutung jener Berichte, deren wörtliche Erklärung ihm für jetzt zu schwer war. Er folgte hierin seinem hochverehrten Meister Ambrosius, der, wie wir wissen, die allegorische Erklärung besonders geliebt und was er in den griechischen Vätern fand, in seine Kommentare aufgenommen hat. Dass die Manichäer sich auf diese Weise widerlegt gesehen hätten, ist freilich kaum zu glauben. Eine Schrift ganz anderer Art, in der platonische Reminiszenzen nicht zu verkennen, sind die 6 Bücher „über die Musik". Die wichtigste aber aller Schriften, die er zu Tagaste schrieb, ist sein Buch „über die wahre Religion".

Es waren schöne Jahre, die Augustin in Tagaste zubrachte, und an die er oft und mit Liebe zurückdachte. Leider dass ihm ihr voller Genuss verbittert ward durch den Tod seines Freundes Nebridius und später seines vielgeliebten und hochbegabten Sohnes Adeodatus, der kaum erst über sechszehn Jahr alt geworden war. „Er übertraf," schreibt Augustin von ihm, „schon manche bejahrte Männer an Verstand. Dein Geschenk bekenne ich dir, o Gott; denn von mir war in dem Knaben nichts als meine Sünde, von dir aber Wunderbares, so dass Entsetzen mich anwandelte über diesen Geist. Frühe hast du ihn aus dieser Welt hinweggenommen und sicher weiss ich ihn bei dir aufgehoben."

Augustins Eintritt in die kirchliche Laufbahn und sein Presbyterat in Hippo, 391.

Mehrere Jahre hatte so Augustinus in ländlicher Abgeschiedenheit gelebt, da ward er von einem kaiserlichen Kommissär in Hippo, einer ansehnlichen Meerstadt Numidiens, dem heutigen Bona, einem Manne, der einen Zug

zum Christenthum hatte und unter Augustins Leitung Fortschritte darin zu machen hoffte, dringend eingeladen, ihn hier zu besuchen. Es war zu Anfang des Jahrs 391.

So war er denn in diesem Bona, in dem er, wie er meinte, nur einen vorübergehenden Aufenthalt nehmen, das aber von nun an die Stätte seiner bleibenden Wirksamkeit werden und an das sich der Glanz seines Namens für immer heften sollte. Die Stadt war anmuthig gelegen, von Festungswerken umgeben und von der Basilika der Christen überragt.

Augustin hatte sich gehütet, in Städte zu kommen, wo die Gemeinden noch keinen Bischof hatten, aus Furcht, er möchte wider seinen Willen zu einem solchen Amte gezwungen werden; denn bereits hatte sein Name in Afrika einen hellen Klang weit und breit; sein Leben, seine Schriften hatten seinen Ruf verbreitet. Nach Hippo glaubte er nun aber um so unbedenklicher gehen zu dürfen, als dort in der Person des Valerius ein geachteter Bischof an der Spitze der Gemeinde sich befand. Dieser hingegen scheint schon lange sein Augenmerk auf Augustinus gerichtet zu haben. Von Geburt ein Grieche und darum der lateinischen Sprache nicht so ganz mächtig, wodurch er sich in seiner Wirksamkeit gehemmt fühlte, sehnte er sich nach einem Gehülfen im Amte, besonders auch gegen die Angriffe der Manichäer und Donatisten. Und Augustin schien ihm der passende Mann zu sein.

Einstmals, als die Gemeinde zum Gottesdienste versammelt war und auch Augustinus unter der Schaar der Laien stand, nahm er plötzlich das Wort und legte, ohne dass Jemand es vorher geahnt, dem Volke seinen Wunsch nach einem Gehülfen vor. Sogleich richteten sich Aller Blicke auf den Mann aus Tagaste, der durch seine Wissenschaft und seine Frömmigkeit auch in Hippo die allgemeine Achtung und Zuneigung sich erworben hatte. Man ergriff ihn und führte ihn unter den Zurufen: er und nur er soll dein Presbyter sein, zum Bischof, dass er ihn sofort weihe. Augustinus war bestürzt; er brach in Thränen aus; ihm bangte vor einem Amte, das er weit über seinen Kräften hielt und dem auszuweichen er bis jetzt Alles gethan. Er

hatte von stiller aszetischer Musse geträumt; nun sollte er in's öffentliche kirchliche Leben eintreten. Er weigerte sich anfangs, war aber um so weniger im Stande, dem Ungestüm des Volkes länger sich zu widersetzen, als der Wunsch der Gemeinde auch der innerste Wunsch des Bischofs war.

Wir stehen vor einem überaus bedeutsamen Moment im Leben Augustins. In der Zurückgezogenheit des aszetischen Lebens hatte er seit seiner Bekehrung die Jahre zugebracht, auch fürder zubringen wollen: so wollte er es. Anders aber war es über ihn bestimmt; er sollte in den öffentlichen Dienst der Kirche eintreten, für den er der Mann war und nothwendig in jener Zeit. So trat er auf den öffentlichen Schauplatz, wie von einer höheren Hand dahin gezogen, gleich Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basil u. A. Sie hatten sich Alle nicht gedrängt; es war nicht ihr Wille gewesen; eine höhere Hand hatte sie an ihren Ort gestellt. Darum konnten sie, wo sie standen, um so zuversichtlicher stehen „als im Namen Gottes".

Wir dürfen glauben, dass Augustinus nicht ohne die reiflichste Prüfung das Amt übernommen, welches ihm nun auferlegt wurde, wie er denn auch vor Antritt seines Presbyterats von seinem Bischofe in einem Schreiben, das ihm alle Ehre macht, sich einige Monate ausbat, um sich in der Einsamkeit für die neue Laufbahn vorzubereiten. Er fand, dass es noch etwas ganz Anderes sei, für Anderer als für sein eigenes Heil zu sorgen. „Ueberhaupt ist in diesem Leben gar nichts angenehmer, als das Amt eines Bischofs oder Presbyters, wenn es oberflächlich oder nach der Menschen Gunst verwaltet wird, vor Gott aber auch nichts elender und trauriger; und andererseits ist nichts schwerer und arbeitsvoller als das Amt eines Bischofs oder Diakonus, aber vor Gott auch nichts köstlicher, wenn man es würdig und Gott wohlgefällig bekleidet" (ep. 21).

Um Ostern 391 trat dann Augustinus sein Amt an.

Das Verhältniss, in dem wir Augustinus zu seinem Bischofe finden, war ein segensvolles. Es kann verglichen werden mit jenem des Basilius zu dem Bischofe Eusebius. Willig erkannte Valerius die geistige Superiorität seines

Presbyters an und besass Seelengrösse genug, nicht blos ihn darum nicht zu beneiden, sondern auch zum Besten der Kirche ihn mit seinen grossen Gaben überall hervortreten zu lassen. Wir führen ein Beispiel an. Es war Sitte in Afrika, dass nur die Bischöfe predigten, oder die Presbyter nur predigen durften in Abwesenheit der Bischöfe. Valerius dagegen liess ihn oft in seiner Gegenwart predigen. Anfangs erregte das den Unwillen einiger Bischöfe des Landes; doch fand nach und nach der Vorgang, der Segen schaffte, Anklang.

In Hippo stand übrigens das Sektenwesen in voller Blüthe; Manichäer und besonders Donatisten befanden sich da in grosser Anzahl. Wie konnte sich Augustin die Kämpfe, die ihm mit diesen Parteien drohten, verbergen!

Um so mehr wünschte er, wie zu einem Heim, dahin er sich zurückziehen und wo er von den Leidenschaften der Welt und Kirche ausruhen könnte, die kleine Genossenschaft, die er in Tagaste zurückgelassen, in seinen neuen Wirkungsort überzusiedeln. Es wurde ihm durch die Liberalität des Bischofs ermöglicht, der gerne seinem Presbyter zur Erfüllung seines Lieblingswunsches ein Grundstück abtrat. Hier nun, inmitten der Stadt, bei der Hauptkirche Hippo's und doch in einem grossen schattigen Garten, erhob sich bald das Klostergebäude, in welchem Augustinus das aszetisch-beschauliche Leben, das er in Tagaste begonnen, fortsetzte. Gütergemeinschaft galt ihm noch immer als das beste Mittel, um die Seelen der Brüder von aller irdischen Begierde und Sorge loszumachen und Gott und der Kirche zu weihen. Dabei war Arbeit vorgeschrieben, die geistige zunächst, das Studium; aber auch die leibliche, die Handarbeit war nicht ausgeschlossen. Es war eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, wie sie nun einmal Augustins christliches Ideal war.

Zu den alten Genossen kamen bald neue hinzu; zu Alypius und Evodius, den altbekannten Freunden, Possidius, nachmals Bischof von Calama und Biograph Augustins, Severus, nachmals Bischof von Milevis u. A. Die Genossenschaft galt bald als eine Pflanzschule tüchtiger Kirchenmänner: gegen zehn Bischöfe gingen aus ihr hervor; Augustinus selbst ergänzte später als Bischof seinen Klerus aus

dieser Anstalt. Sie war für Afrika, was für die Kirche Galliens die Genossenschaft, die Martinus von Tours stiftete. Es ist nun aber begreiflich, dass diese Bischöfe wieder ähnliche Institute einführten, und so hat Augustinus allerdings diese Richtung in Afrika bedeutend gefördert.

Auch Frauen-Genossenschaften gründete er; einer derselben stand seine Schwester vor, eine gottselige Wittwe. In der griechischen Kirche finden wir dieses aszetische Genossenschaftsleben der Frauen in klösterlicher Form schon längst heimisch, um nur an Basils Schwester Makrina und an die Genossenschaft, der sie vorstand, zu erinnern. Auch in der nordafrikanischen Kirche kannte man schon längst „gottgeweihte" Jungfrauen. Cyprian erwähnt ihrer häufig. Augustinus hat sie dann, wohl zuerst in Afrika, in Genossenschaften vereinigt.

Indessen ging es auch hier für Augustin nicht ohne bittere Erfahrungen ab. Er versicherte einst seiner Gemeinde, wie er nicht leicht bessere Menschen gefunden, als die Guten in solchen Klöstern, aber auch nicht leicht verdorbenere als die, so darin gefallen wären. Er hat auch ein eigenes Büchlein geschrieben, in dem er die Mönche zur Arbeit anhält, vor Trägheit warnt.

Wir sehen, das aszetische Leben und die Richtung auf die Aszese begleitet ihn auch in seine praktische Laufbahn und geht fast parallel mit dieser.

In seinem neuen Wirkungskreise entfaltete Augustinus grosse Thätigkeit. Man könnte sie eine dreifache nennen. Die dreifache Thätigkeit Augustins als Presbyter.

Vorerst ging sie auf Befestigung und Aufbauung des religiös-kirchlichen Lebens. Dies bewirkte er vorzüglich durch sein fleissiges und ernstes Predigen. Nicht umsonst hatte ihn Ambrosius die Macht des Wortes kennen lernen.

Dann ging sie auf Zerstörung eingerissener, das reinere Leben der Kirche hemmender Missbräuche. So war der Missbrauch fast überall in der nordafrikanischen Kirche eingerissen, dass auf den Gräbern der Märtyrer, sogar in den Kirchen geopfert und dabei geschwelgt wurde. Die Agapen, die mit den Märtyrerfesten verbunden waren, wie sie denn auch als Opfer an die Märtyrer mit sühnender Kraft für

die der Sühnung noch bedürftigen Verstorbenen betrachtet wurden, gaben, ausgeartet wie sie schon längst waren, zu diesen, selbst bis in die Nächte fortgesetzten kirchlichen Ausschweifungen, Gelagen, Tänzen, unheiligen Gesängen, und zwar in den Basiliken selbst, die nächste Veranlassung. Schon Ambrosius hatte diese ärgerliche Sitte in Mailand bereits abgeschafft; Augustinus schritt nun auch hiegegen ein, in Liebe und Ernst, unterstützt durch entsprechende Beschlüsse einer Kirchenversammlung, die im Jahre 393, vornehmlich in Folge seiner eifrigen Anregung, zusammen gekommen war. Nach und nach gelang es ihm, den Unfug zu beseitigen und eine Reform dieser Märtyrerfeste anzubahnen.

Die letzte, aber nicht geringste Art seiner Thätigkeit ging nach aussen: auf Bekämpfung von Irrlehrern und Schismatikern. Weiter unten werden wir näher auf diese seine, vornehmlich gegen die Manichäer, aber auch schon theilweis gegen die Donatisten gerichtete Polemik eingehen, die ihm jetzt, seit er Presbyter war, nicht mehr blos nur als allgemeine christliche Gewissenspflicht, sondern auch als Amtspflicht erschien und weitaus zum grössten Theil in Streitschriften bestund.

Ganz unabhängig von diesen literarisch-polemischen Arbeiten und neben ihnen setzte er als Presbyter und später als Bischof auch die schon längst von ihm begonnene schriftstellerische Thätigkeit, die ihm wie zu einem Bedürfniss und, seit er ein kirchliches Amt bekleidete, zu einer Art Erholung von seinen amtlichen Geschäften und Mühsalen ward, fort. Dermalen war es besonders die Schriftforschung, mit der er sich beschäftigte. Nachdem er früher eine allegorische Erklärung der Genesis, wenigstens der 3 ersten Kapitel, gegeben hatte, um so die Angriffe der Manichäer auf dies Buch zurückzuweisen, wollte er jetzt auch eine „wörtliche Erklärung" versuchen, die ihm die h. Schrift gleich der allegorischen zuliess, brachte sie aber nicht über den 26. Vers des ersten Kapitels hinaus, überwältigt von der Schwierigkeit des Stoffs. Uebrigens hat er, beherrscht von dem Dogma seiner Kirche, zumal dem Trinitätsdogma, alles eher gegeben als eine wörtliche Auslegung; nicht zu

reden von dem Stand seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse, der ihn im Verein mit jenen dogmatischen Vorurtheilen auf die abenteuerlichsten Erklärungen fallen liess. — Auf die Genesis liess er eine Erklärung der Bergpredigt oder vielmehr der „sieben" Makarismen folgen, in denen er eine Stufenfolge in der Entwicklung des christlichen Lebens nachzuweisen sich bemühte. — Ungleich mehr Interesse für uns hat die gleichfalls während seines Presbyterats geschriebene „Auslegung einiger Stellen des Römerbriefs". Es ist nicht ohne Interesse, mit seiner späteren antipelagianischen Gestaltung der Freiheits- und Gnadenlehre seine jetzige Auslegung, die er hier noch nicht gegensätzlich, noch ganz unbefangen aus dem Text des Apostels herausliest, zu vergleichen. Hier schreibt er im Regenerationswerk die Gnade Gott, den freien Willen dem Menschen, die Werke Gott, den Glauben dem Menschen, den Anfang Gott, die Beharrlichkeit dem Menschen zu. Die Gnadenwahl ist ihm bedingt durch das göttliche Vorherwissen um den Glauben des Einzelnen. „Wenn nun der Berufene dem Rufenden folgt, was in seinem freien Willen steht, so wird er sich den h. Geist erwerben, durch welchen er das Gute wirken kann; und wenn er im Guten verharrt, was ebenfalls in seinem freien Willen steht, so wird er sich auch das ewige Leben erwerben, welches durch keinen Abfall mehr verloren gehen kann." Wie ganz anders hat sich Augustin später ausgesprochen! Um so konsequenter ist er sich in dem geblieben, was er so schön als wahr über die 4 Stände sagt und als den wesentlichen Inhalt des Römerbriefes bezeichnet. „Vier Stufen können wir in der menschlichen Entwicklung unterscheiden: vor dem Gesetz, da wir der Begierde des Fleisches nachfolgen, und nicht kämpfen; unter dem Gesetz, da wir von ihr fortgezogen, zwar dagegen kämpfen, aber besiegt werden; unter der Gnade, da wir der Begierde nicht mehr folgen, auch nicht mehr von ihr fortgezogen werden, denn da die Gnade Vergebung der früheren Sünden mittheilt, den Aufstrebenden unterstützt, Liebe zur Gerechtigkeit eingiesst und die Furcht entfernt, hört der Geist auf zu sündigen; dagegen hören, so lange wir in diesem irdischen Leben sind,

die Begierden des Fleisches nicht auf, gegen ihn zu kämpfen, um ihn zur Sünde zu verlocken; nur dass er, nunmehr in der Gnade Gottes befestigt, diesen Begierden nicht mehr zustimmt; im Frieden endlich, wo es keine Begierden mehr gibt, denn, da sie aus der Sterblichkeit unseres Fleisches herstammen, die wir aus der Sünde des ersten Menschen, woraus wir dem Fleische nach erzeugt werden, an uns tragen, so werden sie erst dann ein Ende nehmen, wenn wir durch die Auferstehung unseres Leibes die uns verheissene Umwandlung zu empfangen verdienen und auf der vierten Stufe den vollkommenen Frieden erreicht haben." — In die Zeit seines Presbyterats fällt auch die „Erklärung des Galaterbriefs". Als bemerkenswerth heben wir nur hervor, wie er sich über die Zurechtweisung des Petrus durch Paulus in Antiochien ausspricht. Er kann es nicht verkennen, dass Petrus der evangelischen Freiheit zu nahe getreten, und dass ihn deshalb Paulus mit Recht getadelt. Er vertuscht den Streit nicht, wie die meisten griechischen Väter, indem er ihn nur zu einem Scheingefecht macht. Die Autorität des Petrus sucht aber auch er zu retten und zwar in der Weise, dass er die Demuth, mit der Petrus seinen Fehler anerkannt und gut gemacht habe, auf's glänzendste herausstreicht. — Ausser diesen exegetischen Arbeiten hat er dann als Presbyter noch eine dogmatische Schrift „vom Glauben und vom Glaubensbekenntniss"; worüber er vor dem 393 zu Hippo versammelten Konzil auf Aufforderung der Bischöfe einen Vortrag gehalten, und eine ethische „über die Lüge" abgefasst.

Ein solcher Mann konnte nicht verborgen bleiben. Sein Name stieg. Vor weniger als zwei Jahren hatten einige Bischöfe ihr Befremden geäussert, dass der Bischof Valerius den Presbyter Augustinus in seiner Gegenwart predigen lasse. Im Jahr 393 lud Aurelius, Karthago's Bischof, den ihm schon von früher her befreundeten Augustin — ein solcher Umschwung war bereits über seine Person in der öffentlichen Meinung eingetreten — ein, vor einer Versammlung von Bischöfen, die der Metropolit zusammenberufen, über das öffentliche Glaubensbekenntniss zu predigen. Er that's und hat später, wie schon bemerkt, den Inhalt der Predigt

in seiner Schrift „vom Glauben und vom Glaubensbekenntniss“ weiter ausgeführt.

Augustinus wird Mitbischof des Valerius.

Bischof Valerius sah durch seinen Presbyter alle seine Wünsche erfüllt; nur die Besorgniss, er möchte ihn noch verlieren, drückte ihn. Wirklich hätte Augustinus den Anträgen einer auswärtigen Kirche, die ihn zu ihrem Bischof wünschte, nicht entgehen können, wenn Valerius ihn nicht für einige Zeit verborgen gehalten hätte. Um so besorgter war Valerius von nun an. Er verschaffte sich daher schriftlich die Einwilligung des Bischofs von Karthago, dass Augustinus zu seinem Mitbischof geweiht werden dürfe. Noch war die Einwilligung des Megalius, des Bischofs von Calama, der der älteste unter den Bischöfen und somit Primas von Numidien war, nothwendig. Als dieser bald darauf nach Hippo kam zur Untersuchung des Zustandes der Gemeinde, gab Valerius ihm, den anwesenden Bischöfen und der Gemeinde seinen Wunsch zu erkennen. Wie aus Einem Munde erhob sich freudiger Beifall. Nur zwei Männer thaten Einsprache, freilich die Hauptpersonen: eben der Primas in Numidien und dann der zu Weihende. Megalius war eingenommen gegen Augustin und beschuldigte ihn, man weiss nicht recht, wessen. Als man aber in ihn drang, die Beschuldigung zu erweisen, gestand er seine Unfähigkeit hiezu, bat um Verzeihung, und war es nun selbst, der den Augustinus weihete. Dieser indess weigerte sich, weil er dafür hielt, es sei den Kirchengesetzen zuwider, dass Eine Gemeinde zwei Bischöfe habe. Man bewies ihm aber, dass es schon öfters vorgekommen. So fügte er sich denn, weil er, wie er an Paulinus von Nola schrieb, in dieser Liebe, mit welcher Valerius, in diesem Eifer, mit welchem das Volk in ihn drang, den Willen Gottes erkennen zu müssen glaubte. In der Folge ward er gewahr, dass eine Verordnung der Nicänischen Kirchenversammlung dagegen laute. Sie war aber ihm und dem Valerius unbekannt gewesen. Damit aber inskünftige nicht mehr wie von ihm aus Unwissenheit gefehlt werde, brachte er es auf der dritten Synode von Karthago dahin, dass ein Beschluss gefasst wurde, Jedem, der zum Kleriker geweiht würde, die Verordnungen der Kirchenversammlungen vorzulesen.

3. Augustin als Bischof von Hippo seit 396.

Augustinus Bischof zu Hippo 396.

Bischof Valerius starb wahrscheinlich noch im Laufe des Jahres 395, spätestens im folgenden Jahre, und Augustinus wurde nun alleiniger Bischof der Kirche zu Hippo, die durch ihn so berühmt geworden und der er 35 Jahre vorgestanden ist. Er war damals 42 Jahre alt.

Das Privatleben Augustins.

Doch ehe wir ihn auf seiner weiteren kirchlichen Laufbahn begleiten, wollen wir ihn schildern in seiner Lebensweise. Aus der klösterlichen Eingezogenheit, in der er noch als Presbyter gelebt, wurde er herausgerissen durch sein bischöfliches Amt. Aber seine Lebensweise blieb wesentlich dieselbe. In seinem bischöflichen Hause wollte er mit seinem Klerus das Bild der ersten Gemeinde, Apostelg. 4, 31, verwirklichen. Jeder Kleriker musste sich all' seines Eigenthums entäussern, sei es zu Gunsten der Armen, oder der Kirche oder seiner Verwandten; Keiner sollte etwas Eigenes haben; „sie sollten sich genügen lassen an Gott und an seiner Kirche". Zu diesem aszetischen Leben wurde Niemand gezwungen; aber Augustin erklärte des Bestimmtesten, dass er Keinen, der dem klösterlichen Verbande nicht beitreten wolle, unter die Zahl seiner Geistlichen aufnehme. So lebte er gemeinsam mit seinem Klerus. Die Nahrung war einfach: fast nur Kräuter und Gemüse, in seltenen Fällen, wenn die Krankheit eines Tischgenossen oder die Anwesenheit eines Gastes es wünschenswerth machte, Fleischspeisen. Wein wurde Allen vorgesetzt, aber stets mit Wasser gemischt und jedem nur eine bestimmte Anzahl von Bechern; dabei war, um dem gedankenlosen Missbrauch des Schwörens entgegenzuarbeiten, die Sitte eingeführt, dass für jeden unüberlegten Schwur ein Becher Wein dem Fehlbaren in Abzug gebracht wurde.

Ueber Tische wurden passende Abschnitte aus einem heiligen Buche vorgelesen; auch freiere Unterhaltung war nicht ausgeschlossen, doch durfte der Ruf eines Abwesenden nicht angetastet werden; hierauf hielt er unerbittlich und hatte sogar auf dem Tische die Inschrift anbringen lassen:

Ist es dir Freude und Lust zu bemäkeln die Ehre des Nächsten,
Nimmermehr bist du willkomm hier bei dem gastlichen Mahl.

In Kleidung und Hausrath hielt er die Mittellinie, fern von Unsauberkeit wie von eitler weltlicher Zier. In Bezug auf das weibliche Geschlecht war er äusserst vorsichtig; Frauen durften nicht in seinem Hause wohnen, selbst nicht die nächsten Verwandten, nicht einmal seine Schwester, die Priorin eines Nonnenklosters; mit Keiner sprach er als in Anwesenheit irgend eines andern Geistlichen. Aber auch dieses fast klösterliche Leben war ihm nicht genug; oft gesteht er in seinen Briefen, am liebsten möchte er ganz in's Kloster gehen und sich der Aszese und den frommen Uebungen widmen, aber als Knecht der Kirche sei es seine Pflicht, auf seinem Posten auszuharren. Und so suchte er wenigstens durch einige Schriften in seinem Sinne für das aszetische Leben zu wirken. Wie fast alle Kirchenväter alter Zeit ist auch er in einem eigenen Buche für „das jungfräuliche Leben" eingestanden, in welchem er den Gedanken des Paulus ausführt: Gut ist die Ehe, aber besser noch ist es, sich der Ehe enthalten, — doch ohne irgendwie etwas Neues oder Originelles beizubringen. Ebenso schrieb Augustinus als Bischof seine „Regel für die Diener Gottes", eine Art Ordensregel für die Mönchs- und Nonnenklöster. Indessen enthält diese Schrift durchaus nicht etwa, wie man erwarten sollte, eine Sammlung von einzelnen Vorschriften für die Mönche und Nonnen; sie zeichnet vielmehr in einfachen grossen Zügen die Gesinnung, von der jeder Klosterbewohner durchdrungen sein müsse, wenn seine Frömmigkeit mehr als todter Mechanismus, wenn sie Geist und Leben sei. Neben den eigentlichen religiösen Uebungen verlangte er, um dem Müssiggang zu steuern, Handarbeit, und als sich in manchen Klöstern Afrika's die Mönche dagegen auflehnten, schrieb er eine andere Schrift „über die Arbeit der

Mönche". Eine eigentliche Mönchsregel hat Augustin nicht aufgestellt. Aus welcher Zeit die sogenannte Regel Augustins stammt, wissen wir nicht; jedenfalls rührt sie nicht von ihm selber her. Papst Innozenz IV. war es, der im Jahre 1244 in einer Bulle verschiedenen Einsiedlergesellschaften, „damit sie nicht herumirren, wie die Schafe, die keinen Hirten haben", die sogenannte Regel Augustins gab, woraus dann der Augustinerorden entstand.

Seine Fürsorge für die Armen, die Unglücklichen.

Seine Hauptthätigkeit wandte Augustin indessen seiner Gemeinde zu. In seiner Fürsorge für die Armen war er unermüdet: er betrachtete den Geistlichen als einen Armenvater. Er hatte einen Gotteskasten, in welchen milde Gaben geworfen wurden. Als er einst vor Ertheilung der Almosen gewahr ward, dass wenig Gaben eingelegt worden, schloss er eine Predigt mit den Worten: „Ich bin ein Bettler für die Bettler und will gern es sein, auf dass Ihr zu den Kindern Gottes gehören möget." Gleich Ambrosius hat er in den Zeiten der Noth Kirchengeräthe zerbrechen und einschmelzen lassen, um aus dem Ertrage Nothleidende zu erquicken und Gefangene loszukaufen. Und wie sein Lehrer war auch er gewissenhaft genug, die Kirche nicht auf Unkosten irgend Jemandes bereichern zu wollen. Oft kamen in jenen und späteren Zeiten Kinder und Enkel durch Vermächtnisse an die Kirche in Nachtheil. Das billigte Augustinus nie. Wenn ein Sterbender der Kirche eine Summe vermacht hatte, so wartete er lieber, dass sie ihm gebracht würde, als dass er sie hätte abfordern lassen. Und wenn ihm schien, dass Kindern oder anderen natürlichen Erben der Gestorbenen Unrecht dadurch geschehen würde, so weigerte er sich, die Vermächtnisse anzunehmen. „Die Kirche will keine ungerechte Erbschaft." Er rühmte desswegen in einer Predigt seinen Freund Aurelius. Ein kinderloser Mann, der keine Nachkommenschaft mehr erwartete, hatte sein ganzes Vermögen der Kirche geschenkt, nur den Niessbrauch sich vorbehaltend. Darauf gebar seine Frau ihm Kinder. Da gab ihm Aurelius die ganze Schenkung zurück, ohne dass der Mann sich dafür gemeldet oder auch nur die Rückgabe erwartet hätte.

Frieden zu stiften, Uneinigkeit zu schlichten, hielt er für seine Pflicht. Er brachte oft manchen Tag damit hin, so schwer es ihm manchmal wurde, da er am liebsten der Kontemplation oblag. Seinen Einfluss verwandte er gerne für Unglückliche bei den weltlichen Behörden. Auch hier hielt er es wie in anderen Dingen ganz wie sein Lehrer Ambrosius. Wo immer es anging, machte er von dem bischöflichen Rechte der Interzession bei den Gerichten Gebrauch; und er ging hierin bis an die äusserste Gränze des Erlaubten, so dass ihm bei aller persönlichen Gewogenheit und Hochachtung von den römischen Gerichtsbehörden verdeutet wurde, er gefährde durch seine allzu häufigen Interzessionen den gesetzlichen Gang der Rechtspflege.

Sein Eifer im Predigen.

Vor Allem lag er, wie schon als Presbyter, der Predigt „des göttlichen Wortes“ mit heiligem Eifer ob. Er predigte sehr oft, manchmal fünf Tage nach einander; zuweilen zweimal an Einem Tage. Uebrigens war er nicht blos ein sehr fleissiger, er war auch ein bedeutender und mächtiger, vielleicht der mächtigste geistliche Redner von allen Bischöfen in der damaligen nordafrikanischen Kirche. Nur dürfen wir darum nicht glauben, dass nach dieser Seite hin die eigentliche oder gar die höchste Bedeutung Augustins liege, wie dies bei einigen Vätern der griechischen Kirche, z. B. bei Gregor von Nazianz der Fall ist.

Auf seine Predigten pflegte sich Augustin gewissenhaft vorzubereiten. Doch war es nicht seine Sache, sie zuvor wörtlich auszuarbeiten und dann dem Gedächtniss einzuprägen. Er erkannte darin, wie wir aus seiner Schrift „über die christliche Lehre“ ersehen, nicht die rechte und ächte Art der Beredsamkeit; auch hätte er dazu wohl selten die nöthige Musse gefunden. Um so gewissenhafter war er in dem vorhergehenden Meditiren, um seines Gegenstandes vollkommen Meister zu werden; die Ausführung selbst überliess er dann dem freien Vortrag, der Inspiration des Augenblickes. Das war sein Ideal geistlicher, aus dem Geiste geborener Beredsamkeit, und wenn Einer, so durfte er das wohl wagen, kraft seiner natürlichen Begabung und seiner rhetorischen Studien und Leistungen, wodurch er sich schon

auf der Schule ausgezeichnet hatte. Nichtsdestoweniger fühlte er oft tief und schmerzlich, wie wenig das gesprochene Wort den Ideen und Empfindungen seines Innern entspräche, und man kann bei ihm jenes Ringen der Gedanken nach ihrem klaren und vollen Ausdruck nicht verkennen, das gerade bei den grössten Rednern uns entgegentritt. Er selbst hat sich hierüber am offensten ausgesprochen. „Fast immer missfällt mir meine Rede; denn ich ringe nach dem Besseren, das ich oft, ehe ich es durch Worte auszudrücken versuche, innerlich geniesse; wenn ich es dann aber weniger, als ich es doch in mir habe, darzustellen vermag, betrübe ich mich, dass meine Zunge meinem Herzen nicht Genüge leistet. Das Ganze, was ich in mir habe, möchte ich ausdrücken, auf dass, wer mich hört, auch das Ganze kennen lerne; aber ich fühle, dass ich nicht so mich ausdrücke, um das zu bewirken; hauptsächlich weil das innerliche Denken mit Blitzesschnelle das Gemüth durchzuckt, während die Rede des Mundes langsam und schwer ist und ganz und gar nicht der Natur des ersteren entspricht. Indem diese mühsam sich fortwälzt, hat jenes sich schon wieder in seine einsame Stätte zurückgezogen, und nur einige Spuren, die es auf wunderbare Weise dem Gedächtnisse eingeprägt, dauern fort und treten durch den langsamen Fluss der Sylben in die äussere Welt.“ (de cat. rud.)

Manchmal gab es sich wohl auch, dass er ganz unvorbereitet sprechen musste; und das waren nicht immer die schlechtesten, jedenfalls nicht die wirkungslosesten seiner Predigten.

Seine Predigtweise erscheint, wenigstens in den Aeusserlichkeiten, nicht viel verschieden von derjenigen der griechischen Väter, z. B. eines Chrysostomus oder der Kappadozier. Auch seine Reden haben wir durchweg nicht nach der modernen Kunst der Kanzelberedsamkeit zu messen: sie sind nicht das, was man ein wohlgegliedertes oratorisches Kunstwerk nennt. Von Aufstellung eines Themas und einer Partition ist in der Regel keine Spur, wiewohl es allerdings auch an solchen Predigten nicht fehlt. Was er anstrebt, ist nur die Erbauung seiner Gemeinde. Selbstverständlich

geht er von einem Texte der h. Schrift aus. Zuweilen sind es ganze Bücher, worüber er predigt, z. B. die Psalmen, das 4. Evangelium; bald Abschnitte der h. Schrift, die beim Gottesdienst vorgelesen wurden, bald frei gewählte Texte. Diesen Text möchte er nun seinen Zuhörern auslegen und für sie fruchtbar machen. Doch thut auch er dies nicht so, wie er sollte; es ist oft eine einzelne Stelle, ein einzelnes Wort des Textes, an dem er Gelegenheit nimmt zu dogmatischen und ethischen Belehrungen und Warnungen. Zuweilen lässt auch er sich, wenn sich die Veranlassung dafür ihm gerade aufdrängt, zu Abschweifungen und Digressionen verleiten, die am Texte gar keine Handhabe haben, und er glaubt aus ihrem Erfolg auf eine göttliche Fügung, auf ein Providentielles, das dabei gewaltet, schliessen zu dürfen. Einst fragte Augustinus seinen Freund und nachmaligen Biographen Possidius, ob er bemerkt, wie er mitten in der Predigt abgesprungen und auf einen anderen Gegenstand — Polemik gegen die Manichäer — gerathen sei. Dieser gestand es. Da meinte Augustin, Gott möge diese Vergesslichkeit und Verirrung haben entstehen lassen, um vielleicht durch das, was er ausser dem Zusammenhang gesagt, irgend einen Zuhörer von einem Irrthum zu belehren. Einen oder zwei Tage nachher kam ein Kaufmann zu Augustinus, in Thränen zerfliessend, vor ihm sich niederwerfend. Er sei, sagte er, viele Jahre Manichäer gewesen, sei von den sogenannten Auserwählten sehr betrogen worden; eine der letzten Predigten Augustins habe ihn aufgeklärt. Man fragte nach, welche, und es war eben jene Abschweifung, auf die Augustinus gerathen war.

Das Ideal der geistlichen Beredsamkeit, das ihm vorschwebte, hat er selbst geschildert in seiner Schrift „über die christliche Lehre". Und er wollte so predigen, dass Alle mit ihm und er mit Allen in Christo lebte. „Das ist meine Leidenschaft, meine Ehre, mein Ruhm, meine Freude, mein Reichthum."

Dass den hauptsächlichen Inhalt der Predigten Augustins — ausser den gewöhnlichen Sonntagspredigten auch Fest- und Gedächtnisspredigten — neben der Auslegung und

Anwendung des vorgelesenen Schrifttextes dogmatische und ethische Erörterungen bilden, haben wir schon angedeutet; denn so lange der Glaube mit dem Dogma vermischt wurde, war es kein Wunder, wenn von diesem und seiner „wahren" Erkenntniss das Heil abhängig gemacht wurde und nicht genug darüber gepredigt werden konnte. Auch in diesem Punkt war es wieder ganz so, wie in der griechischen Kirche. Aber hier macht sich doch ein durchgreifender Unterschied zwischen Augustin und den Griechen bemerklich. Der Geist, in dem der Stoff behandelt wurde, war ein anderer hier als dort. Um dies sofort inne zu werden, braucht man nur eine Trinitätspredigt von Gregor von Nazianz mit einer solchen von Augustin zu vergleichen. Wie fein, wie haarscharf, voll Subtilitäten und Distinktionen ist dort Alles! Man glaubt einen Scholastiker des Mittelalters vor sich zu haben. Aber wie unfruchtbar für Geist und Gemüth ist auch Alles, wie geht man doch so leer von diesen feinen Kontroversreden hinweg! Augustin dagegen, wenn er dieses „Mysterium" zum Gegenstand einer Predigt macht, wie weiss er es seinen Zuhörern so nahe zu bringen, indem er es an psychologische Vorgänge ihres eigenen Innern anknüpft und so als die absolute Wahrheit dessen erscheinen lässt, was sich in ihnen schon angelegt finde. Nicht dass den griechischen Vätern dies unbekannt gewesen wäre, um nur an Gregor von Nyssa zu erinnern; aber ihre Kontroversen brachten es mit sich, dass sie sich in andere, unfruchtbarere Argumentationen verloren. Wie im Dogmatischen, so findet sich derselbe Unterschied auch im Praktischen, Ethischen, Aszetischen. Nicht dass die Themata, über die sie in diesem Gebiete predigten, ganz andere gewesen wären, aber der Geist war ein anderer. Dort war ethisch-aszetisches Ideal wie überhaupt so insbesondere in den Predigten die Spiritualität, die sie auf der Negation des Fleisches aufbauten, hier, bei Augustin ist es — das Leben in Gott, das Ziel aller seiner praktisch-ethischen Ermahnungen.

In den Sermonen Augustins findet sich indessen nicht gerade viel Originelles, Neues; aber was er in seinen übrigen

Schriften oder in seinen Disputationen in mehr gelehrter Form gegeben, das hat er hier popularisirt.

Bei seiner Gemeinde war Augustin ein beliebter Prediger; daher der Kirchenbesuch auch ein erfreulicher. Wir hören ihn dies zuweilen aussprechen. So sagt er einmal: „Ich freue mich über euere grosse Anzahl. Denn mit grösserem Eifer, als ich hoffen konnte, seid ihr hier zusammen gekommen. Das ist es, was mich erquickt und tröstet in allen meinen Arbeiten und in den Gefahren dieses Lebens, euere Liebe zu Gott und euer frommes Streben, euere zuversichtliche Hoffnung und euere Inbrunst im Geist." (Tract. 7 in Ev. Joh.) Freilich lässt das auch wieder einen Rückschluss auf einen Besuch zu, über den Augustin weniger Ursache hatte, sich zu freuen.

Schliesslich bemerken wir noch, dass sich bei Augustin in den verschiedenen Perioden seines Lebens auch eine verschiedene Predigtweise wahrnehmen lässt. In der ersten Zeit ist seine Sprache rhetorisch schwunghafter, abgerundeter; später erscheint sie knapper, dialektischer, allen Schmuck verschmähend.

Wie bei Chrysostomus, so lesen wir auch bei Augustin von Schnellschreibern, die seine Predigten aufzeichneten.

4. Seine Kämpfe und Kontroversen.

Das Bild von dem häuslichen und amtlichen Leben, Walten und Wirken Augustins als Bischof, wie wir es in dem Vorstehenden in den Hauptzügen gaben, ist für sein ganzes Leben von jetzt an gültig; nie, auch nicht in den bewegtesten und unruhigsten Zeiten, hat er von dieser seiner Hausordnung, sowie von der ausgedehntesten und gewissenhaftesten Erfüllung seiner Pflichten gelassen.

Doch war dies noch lange nicht genug, um Herz und Geist des gewaltigen Mannes und seine Zeit auszufüllen. Es kommt vielmehr noch ein neues Moment dazu, das von jetzt an (theilweise schon etwas früher) eine mächtige Rolle in seinem Leben spielt, das seine höchste Geisteskraft und Thätigkeit in Anspruch nimmt, das ihm nicht zum geringsten Theil den Namen, die Stellung, die Autorität in seiner Kirche nicht blos, sondern auch in der Kirche seiner Zeit und der Zukunft schuf, und darin Viele recht eigentlich seine Mission haben erkennen wollen. Es sind dies die grossen Zeit- und Streitfragen, mit denen er sich immer mehr zu schaffen macht und die bald an ihm einen ihrer Wortführer gefunden haben.

Nicht dass Augustin eine streitsüchtige Natur von Haus aus gewesen wäre, auf Streit und Kampf angelegt, und in ihm sein eigentliches Lebenselement erkannt hätte. Wer so herzinnig, so tief innerlich nur in und mit sich selbst und seinem Gott sein und in diesem Sinn meditiren und schreiben kann, von dem kann man nicht sagen, dass er nur einseitig auf Polemik gerichtet gewesen wäre; der ist vielmehr so reich und vielseitig, dass er ebenso gut eine

vorzugsweise contemplative Natur genannt werden könnte. Auch sind die Streitfragen, an denen er sich betheiligte, grossentheils schon vorher auf dem Plan gewesen; er hat sie nicht geschaffen, sie sind nur an ihn herangetreten und er hat sie aufgenommen. Aber wie er nun einmal war, hat er sie aufgenommen und sich auf sie geworfen mit seinem ganzen Herzen und seinem ganzen Geiste, und er hat nicht mehr von ihnen gelassen, bis er so oder so es zu einer Lösung, zu einer endlichen Entscheidung brachte.

Es ist aber dieses Kampf- und Streitmoment in Augustins Leben und Entwicklung von einer verhängnissvollen Bedeutung; man weiss nicht, was man mehr darin anerkennen soll, die gute oder die schlimme Seite, den Segen oder den Fluch. Unstreitig glaubt Augustin durch jede dieser Streitfragen Irrthum und Lüge niedergeworfen und die Wahrheit gefördert und triumphirend; dies war ihm ihr Resultat und Gewinn. Aber einmal ist dies Resultat nur zu oft auf Kosten der Liebe und Toleranz gewonnen worden, und dann ist es doch nur ein gegensätzliches gewesen und geblieben; und hat ihm selbst auch jede dieser gewaltigen Kontroversen Frucht gebracht, so ist er doch durch keine gegangen, dass sie nicht ihre Nägelmahle in ihm zurückgelassen hätte. Das aber hat ihn schliesslich an einer harmonischen Durchbildung seiner Persönlichkeit, seiner Weltanschauung und seines Lebens überhaupt gehindert. Und da das entscheidende Wort, mit dem er diese Streitfragen zu lösen meinte, nicht blos der Kirche seiner Zeit zu einer Art Autorität ward, sondern auch für die spätere Kirche, so kann man wohl sagen, dass diese Kampfperiode Augustins in jeder Hinsicht nicht blos für ihn selbst, sondern auch für die Kirche eine verhängnissvolle war.

Es sind aber drei grosse Streitfragen, die fast nach einander auf den Plan traten: die erste mehr philosophischer und allgemein religiöser Art, die manichäische; die zweite mehr kirchlicher Art, die donatistische; die dritte mehr theologisch-dogmatischen Charakters, die pelagianische.

a. Der manichäische Streit.

Dass Augustin anfing, den Manichäismus zu bekämpfen, und zwar, wie wir sahen, schon als Privatmann, kann uns nicht Wunder nehmen. Innere wie äussere Gründe drängten ihn dazu. Es war und blieb ein Stachel in ihm, dass er dieser „Secte“ 9 Jahre lang angehört und für sie sogar geworben hatte.

Dazu kamen dann die Provocationen dieser Sectirer und dass sie nicht aufhörten, auf Gewinnung von Proselyten auszugehen und Katholische zu verführen. Er glaubte daher, zumal, seit er Presbyter und Bischof war, seinen früheren Fehltritt nicht energisch genug gut machen zu können; zu allernächst, indem er das System in seiner inneren Unwahrheit darstellte und ihm gegenüber die Wahrheit des Kirchenglaubens. Die Manichäer selbst, in Hippo in nicht geringer Anzahl, waren nicht wenig bemüht, den Glauben der Kirche anzugreifen und boten allen Scharfsinn auf, die scheinbaren Blössen desselben aufzudecken. So kam es denn auch zu verschiedenen Streitunterredungen und Disputationen, deren Verhandlungen in Schrift gefasst wurden.

Doch ehe wir hierauf eingehen und auf den Inhalt der Kontroverse und die Resultate, die Augustin aus diesem Kampfe gezogen, wird es am Platze sein, eine übersichtliche Darstellung des Manichäismus zu geben. Nicht blos wird eine solche ein helleres Licht auf manche einzelne Punkte werfen, die oben bei der Erzählung von der jugendlichen Verirrung Augustins zum Manichäismus vorkamen, sondern auch zum besseren Verständniss der unten folgenden augustinischen Antithese dienen. Uebrigens ist der Manichäismus

auch schon an und für sich eine solche bedeutsame und charakteristische religionsphilosophische Erscheinung der Zeit, dass er wohl verdient, hier näher betrachtet zu werden.

Der Manichäismus. Der Manichäismus hat seinen Namen von dem Perser Manes, Mani, Manichäus, dessen Geschichte in's letzte Drittheil des 3. Jahrhunderts fällt, übrigens auf Sagen und schwankenden Denkmalen ruht. Er wollte auf Grund von Ideen aus den indischen Religionssystemen ein Reformator des Zoroastrismus werden, dessen Dualismus eines guten und bösen oder eines lichten und dunklen Prinzips er bis zum Gegensatz von Geist und Materie verschärfte. Ob er auch christliche Elemente mit einmischen wollte, mag dahingestellt bleiben; so viel aber ist gewiss, dass seine Lehre, je weiter sie von Osten gegen Westen, wo das Christenthum herrschte, vordrang, diesem sich äusserlich wenigstens zu accommodiren suchte. Manes' Schicksal war übrigens, dass er von den Christen wie von den Magiern verfolgt, nach mannigfachem Wechsel unter Baharam (272—275) lebendig geschunden wurde.

An die Spitze seines Religionssystems stellt der Manichäismus im vollen Gegensatz zum Monismus des Christenthums den entschiedensten Dualismus zweier Grundprinzipien und Reiche: das eine das des guten, des Lichts, des Geistes mit seiner Welt von Lichtgenien, Lichtaeonen, das andere das der Finsterniss, der Materie mit seinem entsprechenden Reich. Anders hat er, so scheint es, die so uneinige Welt mit ihren Gegensätzen, ihrer Mischung von Gut und Bös, Geist und Materie sich nicht erklären können, als indem er den Grund davon gleich in die Kausalität alles Seins verlegte. Oder man müsste, wenn man nur Eine Ursubstanz, von der Alles ist, was ist, annähme, auch das Böse auf sie als die absolute Kausalität alles Seins zurückführen. Am wenigsten aber liesse es sich denken, wie anders die Menschen den reinen Begriff des Guten und ihre Losreissung von dem Bösen, der Hyle, erlangen könnten ohne die Annahme der beiden Ursubstanzen. So sehr spielten auch ethische Interessen mit.

Die irdische Welt denkt sich nun der Manichäismus als das gemeinsame Produkt dieser beiden Grundwesen; sei es nun, dass er, doch seltener und auch inkonsequenter, den Impuls vom guten Prinzip, oder, was die gewöhnlichere und auch konsequentere Darstellung ist, vom Bösen ausgehen lässt, das seiner Natur gemäss, die ein Treiben, eine innere Unruhe sei, einen Anlauf, Angriff auf das Lichtreich macht und es so weit bewältigt, dass es nun nichts in der Welt gibt, worin nicht eine Mischung beider Elemente läge.

Das ist die Weltbildung, das die Welt der Manichäer. Doch — wir haben nicht im Sinn, näher in das Detail dieser mythisch-phantastischen, das Uebersinnliche ganz in die sinnlich-irdischen Formen als eben so viele Abbilder des Uebersinnlichen kleidenden, übrigens in verschiedenartigen Darstellungen auf uns gekommenen Systems einzutreten, da wir auch nicht beabsichtigen, die Polemik Augustins nach dieser Seite hin wiederzugeben, was für Leser unserer Tage etwas Unerquickliches wäre. Es mag genügen, einige Hauptpunkte herauszuheben.

Was der Manichäismus von der Welt und Weltbildung überhaupt lehrt, das gilt ihm auch vom Menschen mit seinem Leib und seiner Seele, diesen Repräsentanten der Finsterniss und des Lichts, das in der Seele als der „inwendige Mensch" in dem äusseren Menschen beschlossen sei. Ja, es verhält sich ihm der Mensch zu der Weltordnung überhaupt als ihre Konzentration nach beiden Seiten hin, Licht und Finsterniss, als ihr Höhe- und Schlusspunkt, daher er mit Recht als der Mikrokosmos im Makrokosmos anzusehen.

Was uns indess in der manichäischen Anthropologie das Wichtigste ist, das ist mit Beziehung auf Augustin die Auffassung der Sünde, die ganz konsequent in die Konkupiszenz, den Hang zur Sinnlichkeit, gesetzt wird. Ist nämlich die Materie das böse Prinzip, so kann allerdings die Sünde nichts anderes sein im Menschen, als die Herrschaft des Materiellen, die Sinnlichkeit, — die natürliche Folge der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leib. Eben darum sieht der Manichäismus auch in der geschlechtlichen Fortpflanzung, in der Reproduktion des leiblich-seelischen Organis-

mus durch die Begattung, in der Ehe, eine Propagation der Sünde, welche immer wieder die nach Freiheit strebende Seele in die Bande der Materie schlägt.

So gewiss übrigens der Manichäismus in der Weltbildung zunächst einen Sieg des bösen Prinzips über das gute findet, so sieht er doch in ihr auch schon den Grund gelegt zum Siege des Lichts über die Finsterniss. Einmal schon dadurch, dass das böse Prinzip, wenn es auch das Gute erfasste, doch hiemit zugleich die Macht des Guten unwillkürlich an sich erfuhr, das seiner Ungeregeltheit, seinem chaotischen Wesen und Treiben Maass und Schranke ward, und seine ungezähmte Kraft allmälig brach. Dann, sofern das Licht, wenn auch erfasst von der Finsterniss und in deren Banden, darum doch nicht aufhört, seiner Natur gemäss aus der Finsterniss heraus zu streben.

Hiemit ist nun der Prozess eingeleitet, der zu immer völligerem Siege über die Finsterniss und zu immer tieferer Ohnmacht der letzteren führen soll. Da sind es nun aber vornehmlich zwei Punkte, die wir in diesem Prozesse in's Auge zu fassen haben: seinen Charakter und seine Vermittlungen.

Die alt-orientalische Anschauungsweise, welche Ethisches und Physikalisches, Geist und Natur noch nicht auseinander hielt und schied, ist auf den Manichäismus übergegangen und einer der durchschlagendsten Charakterzüge, der sich fast auf allen Punkten bemerkbar macht. „Von jeder Blume, die ihren farbigen, lichten Kelch der Morgensonne geöffnet hatte, war im Sinne der Manichäer nicht minder die Finsterniss überwunden worden, als von der Seele, welche bei der Offenbarung des Erlösers den Sehnsuchtszug von Gott und zu Gott empfunden hatte und aus dem Leben in der Sünde zum Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit erneuert war. Die weckende oder entwickelnde Kraft der Sonne oder des Mondes war wesentlich gleichgesetzt mit der Kraft des Wortes, das in den Menschen Frucht schafft zum ewigen Leben; physikalische Läuterung ward von sittlicher Wiedergeburt nicht unterschieden.“ Man sieht, dem Manichäismus war der Prozess, der eine wie der andere, sowohl der, so abwärts, als wie der,

so aufwärts führt, beides zugleich: physikalisch wie ethisch, persönlich wie unpersönlich, das eine so gut wie das andere, ohne jeden Unterschied.

Unter den Vermittlungen aber, dem anderen Hauptcharakterzug in diesem Heils- und Lichtprozesse nach oben, dachte sich der Manichäismus die mannigfachen Hülfen zur Auslösung, Erlösung, Befreiung, Sammlung, Entbindung, Heimführung der gefangenen, gebundenen, geraubten, zerstreuten Lichttheile oder Seelen. Denn wenn allerdings das vom Materiellen gebundene Lichtelement seine Natur nie verläugnen kann, stets nach oben treibt, so ist doch dieser Zug, der selbst in den untersten Stufen des Naturlebens, im Stein- und Pflanzenreich, sich bemerkbar macht im Emporstreben zum Licht, für sich allein noch lange nicht hinreichend, sondern bedarf jener Lichtkräfte von oben, in denen ein Ueberschuss des reineren Lichtes ist, das sie in sich bewahrten, jener Centralpunkte, in welchen die Licht- und Heilskräfte sich konzentriren, und die nun nach unten hin sammelnd, entbindend, an- und aufwärtsziehend und heimführend wirken. Das sind eben diejenigen, von denen überhaupt alle Förderung der im Streben nach dem Licht begriffenen Seelen ausgeht. Die vornehmsten dieser Heils- und Lichtvermittler aber sind: Sonne und Mond; Christus; Mani; die Eklekten.

Sonne und Mond sind es also zunächst, in denen der Manichäismus seine Lichtvermittler verehrte; — Lichtkräfte, welche als die reineren und freieren die unreinen und gebundenen an sich ziehen. Denn je heller und glänzender die Himmelskörper strahlen, um so mehr vom guten Prinzip, vom Lichtelement sieht er in ihnen. Sie sind ihm die Lichtschiffe des Himmels, darin alle Lichtelemente gesammelt sind, die durch kein Eingehen in die Hyle waren befleckt worden, die Hauptmächte, welche die zähesten Bande auflockern, das gebundenste Licht aufwecken, und von wo aus die letzte und seligste Heimfahrt anhebt.

Was in der Naturwelt Sonne und Mond, diese reinsten Lichtorgane, diese mächtigsten Anziehungskräfte, das ist dem Manichäismus in der geistigen Welt Christus, — freilich

ein ganz anderer als der historische oder als der der katholischen Kirche, mit denen er blos den Namen gemein hat. Er denkt sich vielmehr unter ihm den Sonnengeist, den Lichtgenius, aus der reinen Lichtsubstanz der Gottheit hervorgegangen, thronend in den Lichtschiffen der Sonne und des Mondes, von wo er zur Erlösung der gefangenen und gebundenen Seelen, in denen aber die Sehnsucht nach der Lichtheimat nie erlosch, wirkte, bis er selbst auf die Erde herniederstieg und ein leidender und sterbender Erlöser ward. Doch ist dies Alles nur Symbol und Akkomodation. Christus war den Manichäern kein wirklicher Mensch, sondern nur der sich selbst unter dem Bild einer menschlichen Persönlichkeit offenbarende, er war ihnen nur mit einem Schein der Leiblichkeit umgeben. Den am Holze des Kreuzes zum Heile der Welt gekreuzigten Christus sahen sie aber in jedem Leiden, dem die an der Materie haftende und nach Erlösung seufzende Seele unterliege, zumal in jedem Stamm, an dem ihnen eine Lichtseele geheftet war; denn zu dem Pflanzenreich ganz besonders, dessen Unschuld und Frieden sie nicht genug preisen konnten, fühlten sie sich hingezogen, und desshalb erschien ihnen auch jeder Baum als ein Kreuz, an dessen Stamm und ausgebreiteten Zweigen der für das Heil der Welt sich aufopfernde Jesus hing; ja, „Alles, was aus der Erde sprosste, enthielt ihnen sozusagen seinen Leib und sein Blut, für das Leben der Welt dahingegeben.“ So gar nicht im christlichen Sinn dachten die Manichäer vom Kreuze Christi. Worein denn nun aber setzten sie die eigentliche Bedeutung dieser Erscheinung des Sonnengeistes auf Erden? Darein, dass er der Menschheit die höchsten Wahrheiten (s. u.) offenbarte, die sie aus den Banden der Materie und Finsterniss zu befreien und an's Licht emporzuführen im Stande waren.

Doch nur allzubald kamen diese Belehrungen in Vergessenheit; und es bedurfte darum einer neuen, letzten, abschliessenden Offenbarung des Lichtgeistes. Und diese kam durch Mani.

Was nun als das eigentliche, erleuchtende, befreiende, die Seele zur Heimath aufwärts führende Werk Mani's, der

sich am liebsten als den nun erschienenen, vordem verheissenen Paraklet bezeichnete und angesehen wissen wollte, von seinen Anhängern nachgerühmt ward, das ist die Wiederverkündigung der zwar schon von Christus geoffenbarten, aber durch den Einfluss des jüdisch-heidnischen Monarchianismus im Bewusstsein der Menschheit wieder verdunkelten Grundwahrheit, nämlich der Lehre von dem Dualismus, oder den beiden Ursubstanzen, der guten und der bösen, ohne deren Kenntniss es ganz unmöglich sei, weder was wahrhaft gut, noch was wahrhaft böse, gründlich zu erkennen, zu scheiden und hiernach zu handeln. Und in Verbindung mit dieser Grundwahrheit habe er das damit zusammenhängende ethische Grundgesetz, alles Irdische gegen das Himmelreich aufzugeben, in allen wesentlichen Bestimmungen verkündiget. Und das Alles in der klarsten, unumwundensten Form, — auch so ein Vollender des Frühern, dass er das vordem in bildlicher und parabolischer Form Gegebene und darum Missverstehbare auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht und dadurch diese Grundlehren der Menschheit zum unverlierbaren Eigenthum gemacht habe, weshalb auch keiner mehr in der Eigenschaft als Organ des Sonnengeistes erscheinen werde.

Als das letzte aber fort und fort sich erneuernde Glied in der Reihe der manichäischen Heilsvermittelungen galten die Eklekten, Erwählten oder Auserlesenen.

Und hiemit kommen wir zur manichäischen Gemeinschaft oder Kirche, welche in die Auditoren und Eklekten zerfällt.

Die Auditoren, Hörer, bilden den Uebergang von der noch nicht manichäischen, noch materiellen Menschheit zu den Erwählten. Sie sind, was in der katholischen Kirche die Katechumenen, gehören daher noch nicht eigentlich zur manichäischen Kirche; doch hat in ihnen der Lichtprozess begonnen; sie wohnten z. B. den Gebetsversammlungen bei, auch wurden ihnen die Schriften Mani's vorgelesen und ausgelegt; indess blieben ihnen die Mysterien und eigentlichen Gottesdienste des Manichäismus verborgen. Ihren Antheil an dem manichäischen Heil hatten sie aber vor allem da-

durch, dass sie durch Darreichung der nöthigen Lebensmittel, wie überhaupt mit allem dem Ihrigen ihren priesterlichen Häuptern dienten, von denen sie hinwiederum durch deren Fürbitte und Verdienste, — und solch ein Verdienstliches war das Annehmen der dargereichten Nahrungsmittel — Entsündigung und Ablass für die geschehene Verletzung des Naturlebens, überhaupt für ihre Theilnahme an den Geschäften des Lebens erlangten.

Die eigentlichen Manichäer waren, wie man sieht, erst die gleich den katholischen Priestern hierarchisch gegliederten erwählten Heiligen, die Electi, die Vollkommenen, in denen das manichäische Lichtprinzip, so weit es möglich in dieser irdischen Sphäre, zum Durchbruch gekommen ist und der Läuterungsprozess die höchste Stufe der Entwicklung erreicht hat, die Centralpunkte der aus der Materie sich sammelnden Lichtstrahlen innerhalb der irdischen Ordnung und als solche die Mittler zwischen der unter ihnen stehenden Menschheit und der obern Lichtwelt, so recht die „Braminen" der manichäischen Kirche.

Diese Vollkommenen, das auserkorene heilige Priesterthum, die ächte Jüngerschaft Mani's waren sie aber eben sowohl nach der intellektuellen wie nach der ethischen Seite. Intellektuell waren sie somit die Wissenden, die auf der Höhe der Erkenntniss standen, im Besitze der Wahrheit, der unverfälschten, sich befanden, denen das Räthsel der Welt gelöst war, die daher nichts mit einem Auktoritätsglauben zu thun hatten, denn durch Mani war ja das Stückwerk abgethan und die Wahrheit in ihrer höchsten Form offenbar worden. Demgemäss waren auch Wahrheit, Wissen, Vernunft die Lieblingsworte dieser Manichäer und ihre Verheissungen.

Die Vollkommenen waren sie aber auch nach der ethischen Seite, somit die Reinen, die alle Bande der materiellen Welt abgestreift, nichts mehr mit irdischem Erwerb, mit materieller Beschäftigung, z. B. Bebauung der Erde zu thun hatten, Aszeten und Rigoristen im höchsten Sinn, innerlich ganz frei, wenn auch äusserlich von dem Leib und den irdischen Dingen und Nothwendigkeiten noch nicht befreit,

oder nur gewissermaassen durch die Vermittlung der Hörer, die für ihre leibliche Existenz eine ebenso nothwendige Bedingung waren, wie hinwiederum sie für deren geistiges Heil. Ihre einzige Beschäftigung war die Leitung der manichäischen Gottesdienste, Unterricht und Heranbildung der Hörer und der ihnen anvertrauten Knaben zum Stand der Eklekten.

Zusammengedrängt finden wir die Moral oder Lebensweise dieser Geweihten in den drei sie symbolisirenden Signacula oder Merkmalen, des Mundes, der Hände und des Busens oder der Brust. Das des Mundes bedeutete, dass nichts Unreines aus- noch eingehe, also Enthaltung von allem bösen Worte, allen blasphemischen Reden, ebenso aber auch von aller unreinen animalischen Kost, Fleisch, Milch, Eier, sowie von berauschendem Getränk; nur die reine Pflanzenkost war ihnen gestattet. Das Merkmal der Brust begriff in sich die Enthaltung von aller Geschlechtslust und Gemeinschaft, im Speziellen auch der Ehe, welche, wenn fruchtbar, immer auf's Neue Seelen in die materiellen Bande schlage. Das Merkmal der Hände bezeichnete, dass die Auserwählten von jeder unrechten That, insbesondere aber von jeder Verletzung des Naturlebens sich rein halten sollten, symbolisirte also ihre Achtung vor der Natur; „denn nach ihrer Meinung war jeder Zug der Pflugschaar, jeder Schnitt der Sichel, jedes Brechen einer Frucht Wunde und Todesschmerz für das Kreuz des Lichtes, welches durch die ganze Natur in der Verbreitung der guten Seele ausgespannt worden."

Zum Schluss noch Einiges aus ihrer Eschatologie!

Die Lichtschiffe der Sonne und des Mondes sind die ersten Stationen der befreiten, der Urheimat des Lichts zueilenden Seelen. Von da geht's immer weiter: das eine (Gestirn) überkömmt die Seelen und übergibt sie wieder weiter. Das letzte Ziel ist das selige Lichtreich. Das ist die Ordnung der Reinen. Ein Anderes ist es mit denen, die noch nicht gereinigt sind, mit den Materiellen, die eine lange Bahn der Wanderung durch verschiedene Körper von Thieren und Pflanzen zu durchlaufen haben (Metempsychose), bis sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit gelangen.

Das Ende der Welt ist Verbrennung. Hat dann die Welt, wie sie entstanden, auch wieder ein Ende genommen, so kehrt Alles wieder, jedoch nicht ohne die Resultate der Weltentwicklung, in den ursprünglichen Zustand zurück. Was aus dem Licht, wird wieder zum Lichte zurückkehren, nun aber gefestet; und was aus der Hyle oder von ihr wesentlich befleckt ist, kehrt wieder zur Hyle: aber machtlos sind nun für immer die Mächte der Finsterniss, und im Gefühle der Ohnmacht werden sie sich nun selbst bekämpfen, nicht mehr das Gute.

So schliesst das System.

Und hier mag es am Platze sein, einen Blick auf das Verhältniss des Manichäismus zur katholischen Kirche, auf seine weltgeschichtliche Stellung und endlich auch noch auf die verschiedenen Seiten, die an ihm zu unterscheiden sind, zu werfen.

Eine Verfälschung der ursprünglichen Heilsanstalt, dies und nichts anderes war ihnen die katholische Kirche und dasselbe auch die kirchliche Lehre, zumal die Gotteslehre, deren Wahrheit durch den Einfluss des jüdischen Monarchianismus verfälscht worden sei. In diesen ihren Angriffen entwickelten sie eine seltene dialektische Schlagfertigkeit und wo ihr System nicht gerade mit in's Spiel kam, einen Rationalismus, dessen überwältigender Macht sich die Katholiken nur erwehren konnten, indem sie sich auf die Kirche und ihre Glaubensautorität zurückzogen. Aber eben das war es, was die Manichäer, die sich im Besitze der Wahrheit wähnten und dieses Wort und ähnliche, wie Vernunft, Wissen immer im Munde führten, den Katholiken vor allem zum Vorwurf machten. Sie, die Manichäer, hätten nicht mehr zu glauben, sondern wüssten; so lauteten ihre Ansprüche und Verheissungen; was dagegen die katholische Kirche als den rechten Weg vorschreibe, erst zu glauben, um dann zum Wissen zu gelangen, sei nur ein Joch, das sie ihren Gliedern auflege.

Mit den heil. Schriften der Christen verfuhren sie nicht säuberlicher. Das alte Testament verwarfen sie, mit wenigen Ausnahmen, in denen sie Spuren der Uroffenbarung aner-

kannten, als eine Urkunde voll Blasphemien und geisteswidriger Satzungen. Auch voll Widersprüche mit dem neuen Testament sei es; so werde dort von Theophanien berichtet, während es doch hier heisse, Niemand habe Gott je gesehen. Aber auch das neue Testament anerkannten sie nicht unbedingt, sondern fanden darin, besonders in den Evangelien, eine Masse jüdischer Interpolationen, auch allerlei Widersprüche, z. B. in den Genealogien und Reden des Herrn. Am meisten sagte ihnen zu, was sie von Licht und Finsterniss, aus Gott und aus der Welt sein, oder von dem Gegensatz von Geist und Fleisch in den Briefen des Paulus lasen, weil sie darin ihren Dualismus zu erkennen glaubten; und hier war ihnen das neue Testament eine Urkunde der Wahrheit.

Ueberhaupt liebten sie es, sich als die ächten Jünger Christi darzustellen, sofern sie vom Paraklet in alle Wahrheit geleitet wären, auch allem irdischen Besitz entsagt hätten. Und das war es, dieser unverkennbare aszetische Lebensernst, diese Gewandtheit der Dialektik und Schärfe der Polemik, dazu die stolzen Verheissungen, was sie so manchen Jüngling für sie gewinnen liess und der katholischen Kirche nicht so ganz ungefährlich machte; weniger dagegen ihr System selbst mit seinem Dualismus und Naturalismus, wenn schon auch manche Elemente sich darin fanden, die wie der Natursinn, der Zug von Heimweh, die reiche Symbolik, bei aller Phantastik doch ein junges Herz anziehen konnten.

Uebrigens hat dieses religiöse Phänomen, so seltsam es auch erscheinen mag, seinen Zug durch einen ziemlichen Theil der damaligen Welt gemacht und lange die katholische Kirche beunruhigt. Es hat der Manichäismus aber auch seine eigenthümliche welthistorische Bedeutung.

Auf der merkwürdigen Grenzscheide stehend, welche die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen trennt, erscheint er „als ein grossartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf dem einen Hauptpunkt seines grossen Gebiets, im fernen alterthümlichen Oriente,

seine letzten Kräfte sammelte", um die Religionen vor ihm, insbesondere den alten Zoroastrismus, und dann auch das modernere Christenthum, sowie er auf seinem Zug gegen Westen mit diesem in Berührung kam, auf dem Grund seiner dualistischen und naturalistischen Anschauungen zu bekämpfen oder zu reformiren je nach Möglichkeit. Er selbst wollte nichts Geringeres sein als die Vollendung der Religion. Wenn die Manichäer nach dem Grund ihres Glaubens an den Meister gefragt wurden, so war ihre wiederholte Antwort, er habe ihnen „den Anfang, die Mitte und das Ende gelehrt". Auf eine Lehre also, welche Alles umfasse, gründeten sie den Vorzug ihrer Offenbarung vor den andern Religionen, auch der christlichen.

Wenn sie den h. Schriften der Christen zum Vorwurf machten, dass sie keine Auskunft gäben über die physische Seite des weltlichen Daseins, das Welträthsel nicht erklärten, wenn sie also nicht blos Religion, sondern auch Philosophie oder wie man das nennen will, von den „göttlichen Offenbarungen" verlangten, und gerade auch in diesem Stück die Vollendung der Religion haben wollten, die nur Manes gegeben, so war dies in Wahrheit der eine Grundfehler, an dem der Manichäismus litt. Wenn er dann das Böse erklären wollte und dabei von einem Dualismus ausging, so lag darin sein anderer Grundirrthum, durch den er sich in einen ebenso entschiedenen Gegensatz gegen den monistischen Grundcharakter des Christenthums setzte, wie durch seinen Naturalismus gegen die christliche Geistesreligion.

So schlecht war es in diesen positiven Stücken mit dem Manichäismus und seinen prätendirten Ansprüchen bestellt. Seine Hauptstärke lag aber gegenüber den Katholiken, wie schon angedeutet, in seiner Polemik.

So unglaublich es daher ist, dass ein System, welches die höchsten Güter, den reinsten geistigen Fortschritt, den die Welt durch das Christenthum gewonnen, eine rein monistische Anschauung und die Scheidung des Ethischen und Physischen auf dem Gebiete der Religion auf's Neue in Frage stellte, und dies in den Formen, welche man nur als die grotesken Ausgeburten einer maasslosen Phantasie

bezeichnen kann, versuchte, dass ein solches Wagniss Anklang finden sollte, so unläugbar ist ihm dies doch gelungen trotz aller Verfolgungen von Seite der Staatsgewalt. Kaum entstanden gegen Ende des dritten Jahrhunderts, verbreitete er sich im Laufe des vierten nicht allein über das christliche Morgenland, sondern auch über einen Theil des christlichen Abendlands: in Nordafrika, in Rom, selbst in Gallien wussten seine Anhänger sich einzubürgern; freilich, was war nicht Alles möglich in jener wunderbaren Zeit des Uebergangs der alten Welt zur neuen! Je das Abentheuerlichste fand Anklang, zumal wenn es, wie der Manichäismus, mit den übermüthigsten Ansprüchen auf die Lösung des Welträthsels, auf absolute Wahrheit auftrat; und gerade die von uns bezeichneten beiden Grundfehler mochten die meiste Anziehungskraft ausüben.

Dazu kam, dass die Manichäer mit der Enthüllung ihres eigenen Systems vorsichtig genug waren und nur einzelne Brocken davon, wie um zu reizen, den Heisshungrigen hinwarfen, dagegen um so ungescheuter sich an die Kritik der christlich-kirchlichen Vorstellungen machten.

Dass und warum nun Augustin sich bewogen fand, den Manichäismus zu bekämpfen, haben wir zum Theil oben schon angedeutet; den Hauptgrund wollen wir aber nochmals herausheben. Nachdem er von seinen Verirrungen zurückgekommen war, trieb es ihn, den Fragen, die im manichäischen System den Angelpunkt bildeten oder damit in Verbindung standen, aber in so ganz falscher Weise gelöst waren, auf den Grund zu gehen und eine richtige christliche Lösung dieser Probleme zu versuchen. Der Wunsch, diesen geistigen Gewinn auch für Andere, zumal solche, die er selbst früher verführt hatte, fruchtbar zu machen, bildete, ausser den Reizungen der Manichäer, die Hauptveranlassung für Augustin zur Abfassung seiner antimanichäischen Schriften.

Augustins Streitschriften gegen die Manichäer und seine Disputationen mit denselben.

Dass er seinen ersten literarischen Feldzug gegen seine einstigen Glaubensgenossen schon im Jahre 388 in Rom durch Herausgabe von drei Streitschriften machte, denen er dann in Tagaste eine vierte, vielleicht die schwächste von allen in dieser Kontroverse, folgen liess, lasen wir bereits oben.

Was er schon als Privatmann begonnen, wurde ihm jetzt in seiner Stellung als Presbyter und dann als Bischof um so viel näher gelegt, die Gewissenspflicht geradezu zu einer Art Amtspflicht. Seine literarische Fehde setzte er daher in Hippo seit 392 mit verdoppeltem Eifer fort. Er veröffentlichte eine Reihe Streitschriften, in denen er, wie schon früher, bald mehr das manichäische System angriff, bald mehr die manichäischen Angriffe auf den kirchlichen Glauben, insbesondere das Postulat des Glaubens gegenüber dem Wissen, und auf die Bibel, insbesondere das alte Testament, mit mehr oder weniger Glück zurückwies. Die erste dieser in Hippo verfassten Kontroversschriften hat den Titel „über den Nutzen des Glaubens" und ist an seinen einstigen Jugendfreund Honoratus gerichtet, mit dem ausgesprochenen Zweck, ihn, den er selbst früher zum Manichäismus verführt hatte und der bis jetzt darin verblieben war, von demselben sowie von seinen Vorurtheilen gegen den kirchlichen Glauben wieder zurückzubringen. Was Augustin hier zur Apologie des von den Manichäern so vielfach angefochtenen alten Testamentes sagt, hält sich mehr im Allgemeinen und geht in die Sache selbst nicht ein; doch hat er die Behauptung der Manichäer, die sie allemal vorbrachten, wenn und wo die h. Schriften nicht zu ihren Lehren stimmen wollten, dass dieselben verfälscht, interpellirt seien, schlagend damit widerlegt, dass sie dies nirgends aus den Handschriften bewähren könnten. Was er dann zur Rechtfertigung des manichäischerseits so viel verspotteten Glaubensweges vorbringt, läuft darauf hinaus, dass ein Glaube, der als zutrauensvolle Zustimmung einem Objekt, dem vermöge seiner Autorität diese Zustimmung gebühre, geschenkt werde, ein wohl begründeter sei und zugleich sittlich angesehen, für den Glaubenden ein rechter Zucht- und Heilsweg. Ob diese Schrift eine Wirkung auf Honoratus geübt, wissen wir nicht; so viel ist indessen gewiss, dass es Augustin mit dieser in mancher Beziehung höchst bedeutsamen Arbeit in mehr als einem Stück verfehlte; so besonders, wenn er den Glauben statt als innere Erhebung des Gemüths zu fassen, zu einem bestimmten Glaubensinhalt machte und eine Unterwerfung unter denselben verlangte,

auf die er durch seine Autorität — erst die Wunder Christi, an deren Stelle dann die Kirche getreten — gerechten Anspruch habe. Die folgende Schrift „über die zwei Seelen" geht, wie schon der Titel besagt, mitten auf den Manichäismus los. Sind zwei Grundwesen oder ist nur Eines, die Quelle alles Seins und alles Guten, und selbst das absolute Sein und Gute? Woher das Uebel und das Böse in der Welt? Lässt es sich mit der monistischen Weltanschauung vereinen, mit dem Glauben an einen Gott, oder verlangt es einen Dualismus? Dies und Aehnliches sind die Hauptfragen, deren Lösung Augustinus versucht. Wie Schatten und Finsterniss, sagt er hier unter Anderm, und ganz in Uebereinstimmung mit dem, was wir bei den Griechen, z. B. bei Basil gelesen haben, nur in Beziehung auf das Licht und zwar Beraubung des Lichts seien, so sei Böses und Sünde nur erkennbar als Beraubung des Guten; daher könne es auch nicht auf die Kausalität Gottes zurückgeführt werden. Vielmehr habe er seine Wurzel nur im freien Willen des Menschen, und zwar in der Konkupiszenz, der Begierde; über die Wurzel hinaus könne und dürfe aber nicht weiter nach einer Wurzel geforscht werden. Was die h. Schrift von Fleisch und Geist sage, habe man nicht von zwei einander entgegengesetzten Substanzen zu verstehen, sondern von dem durch die Sünde zwiefach gearteten Willen des Menschen. Lichtvoll ist noch besonders, was Augustin gegen die manichäische Konfondirung der beiden Gebiete vorbringt und wie er ihre Scheidung begründet. Wenn jene sagten, die leuchtenden Himmelskörper seien doch wohl höhere Geschöpfe Gottes als eine befleckte Seele, so fragt sie Augustin, was denn höher stehe, das geistig Erkennbare oder das sinnlich Wahrnehmbare? Wenn jenes, so sei somit das Wesen der Seele, selbst einer sündigenden, befleckten, von spezifisch höherer Dignität als die klarsten aber sinnlich erkennbaren Himmelskörper. Das Sündigen gehe nur aus von dem Wollen der Seele, nicht von ihrem Wesen, dessen Werth es somit auch nicht verringern könne; „denn unlauteres Gold ist doch noch von edlerem Gehalt als geläutertes Blei". Weniger bedeutend ist die nun folgende Streitschrift wider den Adi-

mantus, in der er gegen dessen Versuch, einen unheilbaren Widerspruch zwischen dem alten und neuen Testament nachzuweisen, die relative Uebereinstimmung beider aufzuzeigen sich bemühte. Dass er dies nicht sowohl auf dem dogmatischen Wege, als auf dem einzig richtigen, dem historischen hätte versuchen sollen, wäre freilich fast zu viel verlangt von einem Mann jener Zeit, selbst einem Augustin, dessen stärkste Seite ohnehin nicht die exegetische war.

Diese schriftliche Polemik ward unterbrochen oder vielmehr nur mündlich fortgesetzt durch eine Disputation zwischen Augustin und dem Presbyter Fortunatus, dem Leiter der manichäischen Gemeinde in Hippo. Ausgegangen war die Initiative hiezu von den Katholischen, die als die mächtigere Partei und im Vertrauen auf die geistige Superiorität Augustins, die sich schon so vielfach erprobt hatte, auf diesem Weg die Manichäer mit Einem Schlag niederzuwerfen hofften; die letztern, wenn auch die Minorität, waren doch darauf eingegangen, offenbar im festen Glauben an die Güte ihrer Sache und den Scharfsinn ihres Vorfechters. Das von einem zahlreichen Auditorium besuchte Gespräch, für dessen protokollarische Aufzeichnung durch Schnellschreiber gesorgt war (acta contra Fortunatum) dauerte zwei Tage, verbreitete sich nach und nach über alle Hauptpunkte der Kontroverse, endigte aber wie die meisten solcher Religionsgespräche, indem keine von beiden Parteien sich für besiegt hielt; doch schrieb sich die katholische schon als die mächtigere selbstverständlich den Sieg zu, auch wohl nicht mit Unrecht, denn das Gespräch hatte für sie wenigstens dies Resultat, dass Fortunat von nun an das Feld räumte und die Manichäer in Hippo wenigstens aufhörten eine Macht gegenüber den Katholiken zu bilden.

Hiemit haben wir das Wichtigste angegeben, was Augustin als Presbyter gegen die Manichäer that. Indessen hatte er auch als Bischof noch Veranlassung genug, seine polemische Thätigkeit nach dieser Seite hin fortzusetzen. Nur dass sie ihm jetzt zu einer mehr oder weniger untergeordneten ward, theils weil die Gegner immer mehr an Boden verloren und dies gewiss nicht ohne sein Zuthun, theils weil die

donatistischen Wirren, die für die Kirche ungleich gefährlicher waren, einen guten Theil seiner Kraft und Zeit in Anspruch nahmen. Aus den Augen gelassen hat er aber darum, wie schon gesagt, die Bekämpfung der Manichäer nicht und besonders bedeutend in dieser Beziehung ist das Jahr 404.

Wie früher mit Fortunatus, so hatte er in diesem Jahr eine Disputation mit dem Manichäer-Eklekten Felix, der in Hippo wohnte. Augustin liebte es, wo immer möglich in dieser Art mit seinen Gegnern sich auseinander zu setzen. Und warum sollte er nicht? Hier, wenn irgendwo, hatte er vor einem zahlreich versammelten, weitaus zum grössern Theil aus Gliedern seiner Kirche bestehenden Auditorium volle Gelegenheit, die Macht und Schlagfertigkeit seines geschulten Geistes und die furchtbare Waffe, die er in ihm besass, zu zeigen; hier hatte er den Gegner in seiner Gewalt, der ihm jetzt nicht mehr entschlüpfen konnte, ihm Rede und Antwort auf seine Fragen, die auf Enthüllung des Wesens des Manichäismus gingen, stehen musste, mit einem Wort, hier traf Alles zusammen, um ihn mit seiner Sache zum Sieger zu machen. Wie so ganz anders dagegen lagen die Dinge für den Gegner, für Felix, der sich auch von vornherein dies nicht verbarg. Was konnte er für eine Lehre hoffen, selbst wenn sie auf's siegreichste wäre vertheidigt worden, die längst eine vom Staate verpönte war! Und wie durfte er glauben, sie, die so seltsam, ja widersinnig und blasphemisch katholischen Ohren klang, auch nur erträglich und mundgerecht denselben zu machen! Es war, das sah er voraus, eine verlorene Sache für ihn. Umsonst war es, dass er dem Augustin, der ihm die Alternative gestellt hatte, entweder sich aus Hippo zu entfernen oder zur Verantwortung sich bereit zu halten, die Antwort gab, er sei weit entfernt, auf Proselitenmacherei auszugehen, im Uebrigen bereit, für seine Sache Alles zu leiden. Augustins Antwort war schneidend genug: entweder sich verantworten oder fort aus Hippo! Felix blieb und der Häretiker ward sofort unter Aufsicht gestellt. Die Disputation, die in der Kathedrale statt fand und zwei Tage dauerte, endigte mit einem Resultat, wie es sich nicht anders

erwarten liess. Umsonst hatte Felix sich auf alle Weise gewunden, sich weniger auf die manichäische Lehre einlassen wollen als gegen die katholische Einwendungen erhoben. Augustin hatte sich mit den nöthigen Beweisstücken, dem Brief des Mâni, versehen, und war mit diesem dem Felix entgegengetreten, der die Aechtheit der Urkunde hatte anerkennen müssen. Nun endloses Hin- und Widerreden über den Inhalt desselben. Felix sah sich immer mehr in die Enge getrieben; umsonst verlangte er, wenn doch, wie die Gegner sagen (in der Erklärung des Bösen) Alles auf den Willen ankomme, man möge auch ihm seinen Willen lassen und ihn nicht zur Verläugnung zwingen; er musste zuletzt dem Anathema sich anschliessen, das Augustin gegen den Manichäismus niedergeschrieben. Was blieb ihm auch übrig, wenn er nicht das Loos theilen wollte, das seiner Zeit den greisen Subdiakon Viktor zu Malliana, einer Stadt in der Diözese Hippo, betroffen hatte, der, nachdem er als heimlicher Manichäer (Auditor) entdeckt worden war und es auch nicht läugnete, sofort seiner Stelle entsetzt und aus der Stadt verbannt worden war (ep. 236)! Der Sieg war, wie nicht anders möglich, wieder auf Seiten der Katholischen, zumal auch Viktor sich nicht als Held erwiesen hatte. Nichtsdestoweniger kann die Disputation, ihr Beginn, Verlauf und Ausgang auf jeden Unpartheiischen nur einen bemühenden Eindruck machen.

Dieser Streitunterredung liess Augustin eine Reihe polemisch-apologetischer Schriften folgen. Die erste derselben war gerichtet gegen „den Grundbrief" des Mani, das Evangelium der Manichäer, den er einer scharfen Kritik unterziehen wollte; doch ist er nicht bis über den Anfang hinausgekommen. Hier findet sich die berühmte Aeusserung Augustins, er würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu bestimmte. Er that sie im Gegensatz gegen die Manichäer und ihren Wissensübermuth; nicht einmal einen begründeten Glauben, doch die Vorbedingung alles Wissens, hätten sie, da sie keine Autorität dafür hätten (s. u.). Fast rührend klingt es, wenn er Eingangs ihnen schreibt: „ich will euch tragen und die-

selbe Geduld gegen euch beweisen, welche meine Brüder einst an mir bewiesen, als ich streitsüchtig und in eurer Lehre verblendet umherirrte.“ Leider muss man dabei unwillkürlich an sein Verhalten gegen Felix denken.

Unter den antimanichäischen Schriften Augustins ist die umfangreichste das aus 33 Büchern bestehende „Werk gegen Faustus“, der bei Freund und Feind als der gewichtigste Vertreter seiner Partei galt und in einer Schrift, die ein grosses Lesepublikum fand und mit eben so viel Beredsamkeit als Scharfsinn abgefasst war, das alte und theilweise auch das neue Testament, sowie die Kirchenlehre angegriffen hatte. Wir wollen Einiges von diesen Angriffen mittheilen; sie verdienen es; es spricht sich in einigen derselben eine ganz überraschende Kritik aus, eine Kritik, welche den Schäden der Kirche bis auf ihren Grund geht. Doch wir wollen Faustus selbst reden lassen. „Ich habe Silber und Gold verschmäht und trage kein Geld mehr in meinem Gürtel, begnüge mich mit der täglichen Speise, sorge nicht für den morgenden Tag, beunruhige mich weder um Nahrung, noch um Kleidung; und du fragst mich, ob ich das Evangelium annehme? Du siehst einen Armen, du siehst einen Sanftmüthigen, du siehst einen Menschen von reinem Herzen, einen Leidtragenden, einen Hungernden, einen Durstenden, einen um der Gerechtigkeit willen Verfolgung und Hass Erduldenden und du zweifelst, ob ich das Evangelium annehme? Aber du sprichst: das Evangelium annehmen heisst nicht allein die Gebote desselben thun, sondern auch Allem glauben, was in dem Evangelium geschrieben ist, und darunter ist das erste dieses, dass Gott geboren sei. Nun denn, weil du es so willst, so wollen wir einmal voraussetzen, dass der Glaube zwei Theile enthalte, nämlich theils im Wort, d. h. im Bekenntniss der Person von Christus, theils aber im Werk, nämlich im Halten der Gebote bestehe. Siehe also einen wie viel höhern und schwierigern Theil ich mir auserkoren habe, und einen wie viel niedrigern und leichtern Theil du für dich erwählt hast. Nicht ohne Grund strömt deshalb die Menge dir zu und weicht von mir zurück, weil sie nicht weiss, dass das Wort Gottes nicht im Wort

sondern in der Kraft besteht. Warum denn belästigst du mich, der ich mich dem schwerern Theil des Glaubens unterzogen und dir als dem Schwachen den leichtern Theil überlassen habe? Aber sprichst du, zur Erlangung des Heils halte ich den Theil, den du verlassen hast für den wirksameren und wesentlicheren, nämlich das Bekenntniss, dass Christus (in Christus Gott!) geboren sei. Wohlan, so wollen wir Christus selbst fragen und aus seinem Munde die Bedingung unseres Heils kennen lernen. Wer, o Christus, wird in dein Reich eingehen? Er antwortet: „wer den Willen thut meines Vaters im Himmel.“ Kann man einfacher, evangelischer, christusgemässer reden? Aber auch missliebiger für Ohren katholischer Bischöfe, wie diese schon damals waren und später immer mehr wurden, wenn das Christ- und gar erst das Bischofsein so viel heissen sollte als ein Jünger Jesu, ein Nachfolger der Apostel sein, nach den Normen der sog. Bergpredigt? Kann man die immer mehr in's Dogmatisiren verfallende Richtung der Kirche, wie sie alles Heil diesseits und jenseits, alle Kirchlichkeit und Christlichkeit vom Bekenntniss des Symbols, des Glaubens, von der Orthodoxie abhängig macht, bündiger zeichnen und in ihrer Unwahrheit darstellen? Faustus hat hier einen Schaden der Kirche blosgelegt, an dem sie bis in die neueren und neuesten Zeiten krank gelegen. Leider, müssen wir hinzusetzen, dass doch auch er selbst und seine Glaubensgenossen nicht frei von ähnlichem Fehler waren; hatten doch auch sie ihr System, an dem sie als an göttlich geoffenbarter Wahrheit festhielten. Was dann den Glauben, das Dogma, besonders von dem Mensch gewordenen Gott anbelange, so sei, meint Faustus, gerade in diesem letztern Punkt ein Widerspruch in den evangelischen Berichten nicht zu verkennen. Nach dem einen Evangelisten sei die Verbindung des Gottessohnes mit dem Menschensohn erst während der Taufe eingetreten, nach dem andern sei der Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen und Fleisch geworden. Augustin in seiner Gegenschrift, wie weitläufig auch diese ist und wie viel Wahres er auch darin sagt, ist doch auf den obigen Punkt, den wir als den Kardinalpunkt

in der Schrift des Faustus bezeichnen müssen, nicht so eingetreten wie er hätte sollen. Wie hätte er aber auch können, er, der mit an der Spitze dieser dogmatisirenden Richtung der Kirche war!

Dem grossen apologetischen Werk gegen Faustus liess Augustin, um in Kürze noch einmal die Verkehrtheit der manichäischen Lehre zu zeichnen, die kleine Schrift „über die Natur des Guten" folgen. Wir finden in ihr zusammengedrängt die Hauptanschauungen besonders über das Böse, die er schon in seinen frühern Schriften entwickelt hatte. Er spricht es hier wieder aus, dass das Böse einen negativen Charakter trage, nur als Substanzverminderung begriffen werden könne, dass alles durch Gottes Schöpferkraft aus dem Nichts Hervorgerufene schon im Unterschied von der Unwandelbarkeit der göttlichen Substanz wandelbar, mithin mit der Möglichkeit der Substanzverminderung oder Substanzauflösung, also mit der Möglichkeit des Bösen behaftet sei; dass übrigens Manes besser gethan hätte, wenn er die Frage nach dem Wesen des Bösen derjenigen nach dem Ursprung desselben vorangestellt hätte.

Mit der Erwiderung auf die Zuschrift des Manichäers Sekundinus, eines Römers, der ihn wieder zu seiner Sekte zurückzuführen versuchte, beschloss Augustin seine Polemik gegen die Manichäer. Es war dies im Jahre 405.

Hiemit haben wir den äussern, zum grössten Theil literarischen Verlauf des manichäischen Kampfes in raschen, übersichtlichen Zügen, jeweilen mit Heraushebung und Anführung von besonders charakteristischen oder treffenden Stellen, dem Leser vorgeführt. Was nun noch übrig bleibt, aber wohl das wichtigste ist, wenn man ein klares Verständniss des Kampfes und seiner Objekte gewinnen will, das ist die Vorführung der geistigen Seite desselben, seiner Streitpunkte und Streitfragen — die eigentliche Kontroverse, zunächst die Antithese Augustins, gleichsam die Quintessenz, die aus den angeführten Streitschriften und Unterredungen auszuziehen ist.

Solcher Hauptfragen oder Punkte lassen sich nun allerdings verschiedene in verschiedener Zahl angeben. Wir beschränken uns, mit Beiseitelassung der manichäischen Speziali-

täten, auf fünf, welche so ziemlich den geistigen Kern des Streites bildeten, für Augustins Entwicklung eingreifende Momente wurden und auch jetzt noch von Interesse sind. Doch übergehen wir an diesem Ort die erste, in der es sich darum handelt: „ob Glauben oder Wissen? über die Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Glaubens"; und verweisen sie in die formelle Einleitung der Dogmatik Augustins, wo sie im Zusammenhang mit andern dahin einschlägigen Fragen am angemessensten sich wird behandeln lassen.

Wir wenden uns sofort zu dem Punkt, welcher zu allererst eine Lösung verlangte, nämlich zu dem über das Böse.

Die Kontroverse. Ihre Hauptpunkte:

Im Gegensatz zum manichäischen Dualismus ging Augustin von dem Standpunkte des Monismus, von einer einheitlichen Weltanschauung aus, welche durch das Böse nicht untergraben werden könne; oder, wenn man will, von einem Begriff des Bösen, der die einheitliche Weltanschauung nicht aufhebt.

a) Die Frage nach dem Bösen, seinem Wesen, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit.

Die Frage nach dem Bösen hat den Augustin schon von früh an beschäftigt und — beunruhigt. „Nachdem sie mich lange geplagt und ganz und gar ermüdet hatte, hatte sie mich zuletzt zu den Häretikern hingetrieben und in ihre Irrthümer verstrickt. Dieses Schicksal hat mir so viele Leiden gebracht und unter einen solchen Schutt nichtiger Wahnbilder mich gleichsam begraben, dass, wofern nicht Liebe zur Wahrheit den Beistand Gottes mir erworben, meine Seele sich nimmer erschwungen und im ursprünglichen Element freier Untersuchung wieder aufgeathmet hätte."

Die Manichäer hatten, ihrem Dualismus gemäss, der die Welt aus ursprünglich guten und ursprünglich bösen Substanzen komponirte, das Böse in die Welt als solche verlegt, d. h. als etwas Ursprüngliches, Ursubstanzielles gesetzt. Es war ihnen ein Ursprüngliches, Selbstständiges, Reales, Sein, Natur, so gut wie das Gute.

Diesen Dualismus hob Augustin auf, indem er nachwies, wie es zwei absolute Prinzipien nicht geben könne, wie sie sich vielmehr negiren; und so kam er zu dem Begriff des Einen Absoluten. Er wies sodann nach, dass es in dem Begriffe dieses Absoluten als des Absoluten liege, Alles in sich zu fassen, was zu absoluter Vollkommenheit

gehöre, hingegen Alles auszuschliessen, was dieser Vollkommenheit entgegen sei; nicht blos Gott selbst, sondern Alles, was von Gott komme, müsse, so weit es von Gott sei, real und gut sein. Das Böse könne daher nichts Selbstständiges, Reales, Wesenhaftes sein. Es komme ihm kein substanzielles Sein zu. Es sei niemals Natur im strengen Sinne; vielmehr sei es immer nur an der Natur und zwar als deren Korruption (Verderbung) und Privation (Beraubung) zu denken.

Dies sind Augustins Antithesen, so weit sie das Wesen des Bösen betreffen. Prüfen wir sie näher! Dass der Urgrund alles Seins als absoluter auch nur Einer sein könne, das war die erste These Augustins gegenüber dem manichäischen Dualismus. Dass dieser Eine als der absolute eben darum auch der vollkommene sein, und dass alles, was von ihm sei, alles wahrhaft Seiende ebenfalls gut sein müsse, war seine zweite These. Die dritte war dann, dass das Böse nichts Substanzielles, Seiendes sein könne, wie die Manichäer lehrten, vielmehr oder im Gegentheil nur eine Verderbniss, eine Beraubung des Seienden.

Man kann diese Sätze nicht lesen, ohne anerkennen zu müssen, wie genau sie an einander hängen, zugleich aber auch, wie sehr Augustin hier noch mit manichäischen Waffen kämpft, wie zweideutig seine Definitionen sind, wie mangelhaft noch der reine Begriff. Das Gute und das Seiende, das ethische und das metaphysische Gebiet sind doch aus einander zu halten. Die Kategorie, unter welche der Begriff Substanz fällt, ist ja nicht auch diejenige für gut und bös, und in der Sphäre der Begriffe Substanz, Realität, Natur hat der sittliche Gegensatz von gut und bös gar nicht seine Wurzeln. Wenn nun gleichwohl Augustin das ethische und das metaphysische Gebiet zusammenwarf, das Seiende als das Gute, das Gute als das Seiende definirte, so waren dies manichäische Nachwehen; vielleicht mochte dazu auch noch das Studium der platonisirenden Kirchenväter, eines Basil, eines Gregor von Nyssa beigetragen haben, von denen wir oft genug das Böse definiren hörten als Beraubung, Mangel, Verderbniss, und zwar nicht blos des Guten, sondern auch des Seienden.

Wenn er dann, ebenfalls im Gegensatz gegen den Manichäismus, der das Böse als etwas Selbstständiges darstellte, zugleich aber auch im Anschluss an ähnliche Definitionen griechischer Kirchenväter, sicherlich endlich auch noch im Interesse, das für unsere Wahrnehmung vorhandene Böse mit der Absolutheit göttlichen Wissens und Willens auszugleichen, das Böse nur als Verderbniss, Beraubung des Seienden oder Guten, nur privative fasste, wie später Leibnitz, so ist zu bemerken, dass er bei dieser Auffassung, dem anderen Fehler seiner Definition des Bösen, so wenig geblieben ist, dass ihm vielmehr nach und nach das Böse zum reinen Gegensatz des Guten sich steigerte.

Worin liegt nun aber der Grund und die Möglichkeit dieses Bösen? Dies war die nächste Frage, die sich unmittelbar an diejenige über das Wesen des Bösen anschloss. Für den Manichäismus war die Antwort hierauf gemäss seinem Dualismus eine ganz einfache; das Böse war ihm in den Kindern der Finsterniss ein Ursprüngliches, ihre Natur Konstituirendes. Für eine Freiheit im vollen Sinne des Wortes war überhaupt hier gar kein Raum; höchstens nur, was und wie viel nothwendig, um Seele und Leib zu vermitteln und in Fluss zu bringen, war hier eine mögliche Frage.

Um so schwieriger gestaltete sich das Problem für Augustin; einmal um seiner monistischen Vordersätze willen, dann um seiner Definition des Bösen als einer Privation und Korruption der Natur. Was er nun zunächst thut, das ist, dass er zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen scheidet, die beide ihre verschiedenen Ursachen haben. Die erste liegt ihm in der Natur des Menschen, als eines Geschöpfs. Als Kreatur ist ja der Mensch weder von sich selbst, noch aus dem Wesen Gottes entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht. „Unversehrbar ist nur das höchste Gut (Gott) oder das Nichts; dieses, weil es nichts hat, das an ihm verderbt werden kann, jenes, weil es unverderbbar ist.“ Die Möglichkeit dieses Bösen als einer Korruption oder Privation der Natur oder des Guten liegt hienach für unseren Augustin in der

metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Geschöpf als solchem haftet.

Allerdings aber hierin nicht allein. Der Mensch ist nicht blos Kreatur, sondern auch vernünftige Kreatur. Und dies erst erklärt nach Augustin die ganze Möglichkeit und erst gar die Wirklichkeit, das Wirklichwerden des Bösen. Zu dem metaphysischen oder objektiven Grund muss daher noch die Betrachtung des Ethischen oder Subjektiven kommen, und dies thut Augustin im Folgenden — nicht ohne mannigfache Umwege.

Zunächst sucht er zu beweisen, dass die Ursache des Bösen nicht in Gott sei; und zu diesem Behufe macht er sich an eine Untersuchung der verschiedenartigen Uebel, an denen er zweierlei Arten unterscheidet: solche, die wir leiden und solche, die wir thun. „Jene, Strafen der Uebel letzterer Art, haben, als nothwendige Folge der ewigen Gerechtigkeit, Gott selbst zu ihrem Urheber; diese aber können unmöglich Gott selbst zu ihrem Urheber haben.“ Dies, sagt Augustin, sei eine Forderung, die über aller Einsicht schon das Herz, der Glaube heische. „Und es gibt nichts Besseres als diesen Glauben; gesetzt auch, dass wir zum Wissen dessen, woran wir glauben, niemals gelangen können. Denn zuverlässigster Anfang wahrer Frömmigkeit ist bestmöglichste Meinung von Gott, dass er sei allmächtig und in keiner Hinsicht wandelbar, dass er Urheber alles Guten, aber selbst vortrefflicher als alle Güter sei.“ Es widerstreite aber nicht blos dem Glauben, sondern auch dem wissenschaftlichen Begriffe Gottes, wornach Gott nicht anders als gut sein könne.

Wenn nicht in Gott, liegt etwa, fragt Augustin weiter, der Grund der Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen, d. h. in der Macht des Körpers? Diese Frage zu beantworten, fasst er die Natur des Menschen in's Auge, in der von Gott angelegten und beabsichtigten Ordnung. Da ist ein Höheres, die Vernunft, und ein Niederes, ein ewiges Gesetz und ein zeitliches, jenes unwandelbar, dieses wandelbar, jenes das Ansich oder die unerschöpfliche Quelle von diesem. Dieses Höhere nun, die Vernunft, die Augustin „ein sich selbst bewusstes höheres Leben“ nennt, das Geistige

überhaupt ist ihm das eigentliche Gesetz für das Niedere. Die Ordnung aber in der Menschennatur — wie überall — ist, dass jedes an seinem Ort sei, das Höhere über dem Niederen, das Beste über Allem und in Allem. Mit Einem Worte: „Herrschaft der Intelligenz soll sein. Und wenn und wofern von der Vernunft die Affekte der Seele beherrscht werden, ist Ordnung im Menschen."

Allerdings kann aber diese Ordnung auch nicht sein; „es kann die Vernunft die Seele im Menschen sein, ohne zu herrschen; wo nun aber die besseren Bestandtheile eines Wesens den schlechteren dienstbar gemacht werden, da wird und kann keine Ordnung sein". Doch soll es so nicht sein; vielmehr soll Ordnung sein, und eben darum, weil sie naturgemäss ist, weil sie sein kann, sofern dem Höheren als solchem auch ein höheres, d. h. mächtigeres Leben innewohnt als dem Niederen. Insofern ist eine Seele stärker und mächtiger als jeder Körper, und eine tugendhafte Seele mächtiger als eine lasterhafte. Da nun das Schwächere über das Stärkere nicht herrschen kann, der Körper aber niederer ist als die Seele, das Böse schwächer als das Gute, so folgt, dass der Mensch weder von einem unvollkommeneren Wesen als er selbst überwältigt werden kann, noch auch von einem gleichen; nicht blos der in beiden gleich vorhandenen Vortrefflichkeit wegen nicht, sondern auch deswegen nicht, weil eine Seele, die eine andere in Laster herabstürzen will, zuerst selbst auch schlecht und lasterhaft und gerade hiedurch schwächer als die andere Seele geworden sein muss, noch endlich von einem vollkommeneren, weil, wenn vollkommener, es gegen ihren Willen und Natur ist, zu verführen.

Woher also das Böse? Woher die Konkupiszenz, d. h. das Vorherrschen des sinnlichen über das geistige, ewige Gesetz im Menschen? Woher die Macht, die den Menschen der Lust dienstbar, ihn unvernünftg macht? Woher die Verkehrung seiner Ordnung?

Wenn die Sünde weder in Gott, noch in der eigenen Natur, noch in der Natur eines Andern liegt, ist sie vielleicht, fragt Augustin, in den Dingen, die missbraucht wer-

den oder verführen? Aber — „die Dinge sind indifferent, an sich weder gut noch böse, oder vielmehr gut von Natur; es kommt daher immer auf die Weise an, auf die Ordnung, in der sie gebraucht werden. Oder soll man das Silber und Gold anschuldigen, weil es Geizige, oder die Speisen, weil es Gefrässige, oder den Wein, weil es Trinker, oder die schönen Weiber, weil es Hurer und Ehebrecher gibt, obwohl am Tage liegt, wie der Arzt einen guten Gebrauch vom Feuer, der Giftmischer hingegen einen bösen selbst vom Brode machen kann"?

Woher also das Böse? Es kann nirgend anders liegen, als in dem eigenen Willen des Menschen. Das Böse in uns muss auch durch uns und von uns sein. Die Sünde ist ein Akt des freien Willens des Menschen: „Jeder ist selbst Urheber seiner eigenen Uebelthaten, und keine Macht, ausser die des eigenen Willens, vermochte und vermag die menschliche Seele vom Throne ihrer Oberherrschaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszustürzen." Wäre dies nicht, so könnte die Sünde nicht bestraft werden; „sie wird aber eben deswegen bestraft, weil jeder Mensch einen guten Willen haben könnte und haben sollte." Der gute Wille ist sonach nichts Anderes als das Wollen, dass die höhere Natur ihr Recht behaupte. Ebendamit ist, wer diesen Willen hat, „schon im Besitze desjenigen, was allen Herrlichkeiten dieser Welt und gar allen Lüsten des Leibes weit vorgezogen zu werden verdient".

Und wie im guten Willen schon alle Güter, so liegen im bösen nun alle Uebel. „Hat man keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde eines Gutes, welches weit vortrefflicher ist als alle Güter, die nicht von unserer Macht abhängen, eines Gutes, welches allein der Wille vermittelst eigenthümlicher Kraft ihm geben könnte."

Augustin setzt, wie man sieht, Alles in die Macht des Willens, das Böse wie das Gute, das Gute wie das Böse. Diese Macht aber schreibt er dem Willen zu, weil, wie er gezeigt, keine niedere Potenz im Stande ist, die höhere zu überwältigen, und wenn eine ungeordnete Unterordnung des Höheren unter das Niedere entsteht, dies darum nur ge-

schehen kann in Folge des eigenen Willens. „Fürchtest du die Sünde, so wolle sie nicht. Sobald du sie aber nicht willst, hat sie schon aufgehört. Willst du das Gute, so wolle es nur; willst du es, so hast du es. Zum vollständigen Besitzen des Guten wird Nichts weiter gefordert als der eigene Wille."

Wenn nun aber mit dem Gutwollen zugleich das Gutbesitzen selbst gegeben ist, und doch Keiner freiwillig unselig leben will, woher der Widerspruch, dass doch so Viele, während dem Alle selig zu sein wünschen, im Elende sind? Daher, sagt Augustin, „dass es ein Anderes ist, Gutes oder Böses wünschen, und ein Anderes, irgend etwas durch einen guten oder bösen Willen verdienen". Augustin unterscheidet zwischen einem energischen Willen, der will, dass sei, was gewollt wird und eben darum thatkräftig ist, und einem blossen Wünschen, das es nicht zum Aktus bringt. „Dieser will die Bedingung nicht, auf welche einzig das selige Leben folgt und ohne welche Keiner desselben würdig ist, auch Keiner es jemals erhielt; diese Bedingung aber ist ein sittliches Leben. Denn zufolge des ewigen Gesetzes ist es unwandelbar festgesetzt, dass im Willen das Verdienst, in der Seligkeit aber die Belohnung, wie im Elend die Strafe liegen soll. Daher heisst: die Menschen sind freiwillig elend, nicht so viel: sie wollen elend sein, sondern nur: sie haben gerade einen Willen, der auch gegen ihre Wünsche sie elend machen muss."

Es war nun freilich die schwierige Frage noch zu beantworten: woher denn der schwache Wille im Widerspruch mit der ganzen ursprünglichen Natur des Menschen? Wir werden Augustin auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen sehen.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ist das Resultat dies: Wenn den Manichäern die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen schon in der Natur an und für sich lag, so dagegen dem Augustin in dem freien Willen, nicht in Gott, der als der absolute auch als der vollkommene zu denken; nicht in unserer sinnlichen Natur, dem Körper, da die ursprüngliche Naturordnung eben die ist, dass das Höhere über das Niedere herrsche; und ebenso wenig in den ge-

brauchten oder genossenen Dingen, die an sich indifferent sind. Nur im Willen sieht er den Grund, sofern er schwach, ohnmächtig ist, ohne Energie, ein blosses Wünschen, das sich nicht zum eigentlichen Wollen erhebt.

b) Die Frage nach dem freien Willen, zunächst als der Möglichkeit des Bösen.

Wie schwach aber auch immer, der freie Wille ist und bleibt es doch, indem Augustin die alleinige Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde anerkennt und den er, um ihn vorläufig in seiner Eigenthümlichkeit zu zeigen, mit der Vernunft und dem Gedächtniss vergleicht. „Wie die Vernunft nicht blos alle wissenschaftlichen Gegenstände erkennt, sondern auch sich selbst durch sich selbst, wie das Gedächtniss nicht blos dasjenige, woran wir uns erinnern, sondern auch die Erinnerung selbst umfasst, so bewegt auch der Wille sich selbst, so dass, wie wir durch ihn von allen Dingen einen Gebrauch machen, wir auch von ihm durch ihn selbst Gebrauch machen können."

Gegen die Auffassung Augustins hören wir nun die Gegner in immer neuen Einreden auftreten. Die Art, wie Augustin sie beantwortet, dient indessen gerade dazu, uns immer deutlicher zu zeigen einerseits, in welchem Sinne er den freien Willen als den Grund der Sünde betrachtet, und anderseits, was im Allgemeinen — wenigstens im gegenwärtigen Stadium, im Gegensatz gegen die manichäische Naturnothwendigkeit — seine Idee der Freiheit war und wie er sie definirte.

Was von Seiten der Gegner gegen den freien Willen als den alleinigen Grund der Sünde vorgebracht wurde, war vorerst die Macht der Verführung. Aber dies sei ja, sagt Augustin, nicht möglich ohne Einwilligung. „Denn der Verführer ist immer minder mächtig als der freie Wille.... Wo ein Wesen, das durch seinen eigenen Fehler einem anderen Wesen verderblich sich nähert, nichts Verderbliches findet, wird es auch selbes nicht verderben; wo es aber Verderbliches findet, bewirkt es das Verderbniss eines Wesens durch Beihülfe desselben eigenen Verderbnisses; und so hat, wer zum Verderbniss einwilliget, dessen Verderben früher an dem eigenen als dem Fehler des Anderen den Ursprung genommen."

Ein noch gewichtigerer Einwurf war die Hinweisung auf Unwissenheit, Unfähigkeit, „als durch welche anerkanntermaassen tadelnswerthe Handlungen entstehen“. Allein ein solcher Zustand ist nach Augustin „nie der ursprünglichen, sondern der schon verdorbenen Natur eigen, setzt also eine frühere Abweichung von Gott voraus, und muss als eine natürliche und durchaus gerechte Strafe früherer Sünden betrachtet werden. Unwissenheit und Unfähigkeit ist ein Zustand des Menschen, welcher seinen Grund in ursprünglicher Verdammniss der Sünde hat. Denn wofern das nicht Strafe, sondern Natur der Sünde wäre, gäbe es gar keine Sünde, indem, wer nicht von der ursprünglichen ihm anerschaffenen Natur abweicht, so gut ist als er sein kann, und thut, was er zu thun schuldig ist. Wenn er nun aber nicht einsieht, wie er sein soll, oder nicht vermag zu sein, wie er einsieht, dass er sein soll, wer wird darin die Strafe der Sünde verkennen? Kein ungerechter Tyrann hat, gleichsam ohne dass es Gott wusste, den Menschen mit Macht und gegen seinen Willen als den Schwächeren zur Sünde zwingen können. Demnach bleibt nichts übrig, als dass diese gerechte Strafe aus der ersten Verdammniss des Menschen ihren Ursprung her habe. Es ist auch kein Wunder, dass der Mensch entweder der Unwissenheit wegen das Vermögen, das Rechte auszuwählen, verloren, oder des Widerstandes fleischlicher Gewohnheit wegen, einer Gewohnheit, welche durch die Macht sterblicher Stufenfolge zur zweiten Natur geworden ist, wenn gleich das Rechte einsehend und auch wollend, dasselbe wirklich zu thun die Kraft nimmermehr habe. Die gerechteste Strafe der Sünde ist ja, dass Jeder verliert, was er nicht gut gebrauchen wollte, wofern er ohne Mühe es gut hätte gebrauchen können. Daher soll, wer wissend Unrecht thut, das Wissen dessen verlieren, was recht ist, und wer nicht recht handeln will, wo er recht handeln kann, die Kraft verlieren, recht zu handeln, wo er recht handeln will. Daher sind die Strafen jeder sündigenden Seele Unwissenheit und Unvermögenheit.“

Es ist hiernach klar, dass Augustin, wenn er von dem Willen als der Wurzel der Sünde spricht, dies im weitesten

Sinne sagt. „Wir nennen nicht blos dasjenige Sünde, was sonst im eigentlichen und strengen Sinne Sünde heisst, nämlich ein freiwilliges und wissentliches Vergehen, sondern wir nennen auch Alles Sünde, was nothwendige Folge eines solchen Vergehens und somit Strafe ist.“

Doch „hier erhebt sich eine Frage, an welcher unzufriedene Menschen immer zu nagen pflegen, die die Schuld der Sünde lieber auf was immer hinüberwälzen, als sich selbst beilegen. Sie sagen nämlich: wenn auch Adam und Eva gesündiget haben, was haben deswegen wir Unseliges verschuldet, um schon zufolge der Geburt von blinder Unwissenheit und so fühlbarer Unvermögenheit gequält zu werden? Oder wenn der Wille schon verderbt ist und die Einsicht, wie kann man von uns mit Recht solche Früchte erwarten, die nur vom Menschen in seinem ursprünglichen Zustande gefordert werden können?“

Was Augustin gegen diese Einrede, die allerdings ihre Berechtigung hat, vorzubringen weiss, ist dies, es sei nicht so zu denken, als ob der Mensch für Anderer Sünden zu büssen habe, abgesehen von seinem Willen. „Oder was hängt mehr von unserem Willen ab, als unser Wollen selbst? Hat man aber keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde der Güter, die damit verbunden sind. . . . Wie der gute Wille durch das eigene Wollen erworben wird, so ist der Verlust desselben nur Folge davon, dass man ihn nicht wollte.“ Der eigene Wille sei somit nicht aus-, sondern eingeschlossen in den Zustand, in dem sich der Mensch befinde. Indessen dürfte, wenn auch Unwissenheit und Kraftlosigkeit schon der ursprünglichen Natur des Menschen eigenthümlich sein würden, Gott deswegen keineswegs beschuldiget werden; denn es wäre dann nur ein um so mächtigerer Sporn für den Menschen, vom Unvollkommenen in's Vollkommene zu gelangen.

Augustin, wohl im Gefühl, wenigstens jetzt noch, dass in jener Abweisung, wie er sie oben vorgebracht, doch noch viel Ungenügendes liege, verweist in seiner Antwort noch ganz besonders auf Gottes gnädige Veranstaltungen, durch die Jedem hinreichende Mittel angeboten wären, jede Un-

wissenheit und jegliche Unfähigkeit zu überwinden. „Mit Recht möchte man sich beklagen, wofern kein Ueberwinder des Irrthums und der Lust unter den Menschen sich fände; wenn aber überall ein solcher ihnen sich anbietet, wenn er auf mannigfaltige Weise durch Geschöpfe, welche dem Herrn dienen, dem Abgefallenen ruft, den Gläubigen lehrt, den Hoffenden tröstet, den Liebenden ermahnt, den Kämpfenden stärkt, den Bittenden aufrichtet, so wird dir nicht das zur Schuld angerechnet, was du gegen deinen Willen unwissend bist, sondern nur die Unwissenheit als Folge deiner Nachlässigkeit in Erforschung dessen, was du nicht weisst. Nicht weil du deine verwundeten Glieder ohne Verband lässest, sondern weil du nicht achtest denjenigen, welcher deine Glieder heilen will, wirst du beschuldiget. Dieses sind aber deine eigenen Sünden.“ Also doch nicht blos, dass der Mensch ist, was er von den ersten Eltern her ist, sondern dass er nicht anders werden will, als er ist, das ist nun nach Augustin seine eigentliche Schuld. Immer aber ist und bleibt doch der schlechte Wille die Ursache der Sünden; nur dass er in verschiedener Weise sich zeigt. „Dort ist er die Ursache, sofern der Mensch aus der ursprünglichen Unschuld in Schuld verfiel; hier, sofern er aus der Unwissenheit und dem Unvermögen nicht zur Vervollkommnung fortschreitet und sich nicht die Mühe gibt, die Erkenntniss der Wahrheit und die nöthige Kraft zum Rechthandeln zu erhalten.“

Um den Satz, gegenüber der manichäischen Naturnothwendigkeit, dass im Willen und nur in ihm die Wurzel der Sünde zu suchen sei, in ein immer helleres Licht zu stellen, war es indessen Augustin nicht genug, die Einreden zu beseitigen, die von der Macht der Verführung, der Unwissenheit u. dergl. hergenommen wurden; er geht auch positiv auf den Begriff des Bösen, näher der Sünde, ein.

Zu diesem Behuf nimmt er die einzelnen Sünden vor: Ehebruch, Diebstahl, Todschlag, sündhafte Handlungen. „Dass sie aber sündhaft sind, liegt nicht darin, dass das Gesetz sie verbietet, oder dass das Urtheil der Menschen sie für böse hält; vielmehr weil sie an sich böse sind, darum verbietet sie das Gesetz und nennt sie das Urtheil aller Ver-

nünftigen böse. Man muss also den Begriff der Sünde in dem Allgemeinen, dem Ansichbösen suchen; und dieses liegt nicht in der sichtbaren That, sondern in der Gesinnung, d. h. in demjenigen Etwas, aus welchem die That hervorgeht."

Welches ist denn nun diese Grundgesinnung? Augustin, hat man gesagt, setze sie in die Konkupiszenz, die Sinnlichkeit, aus der er alle einzelnen Sünden ableite, und es gehöre dies zu seinen manichäischen Nachwehen. Es ist wahr, einzelne Stellen scheinen dafür zu sprechen, zumal, wenn man die verschiedene, bald engere, bald weitere Bedeutung, in der Augustin dies Wort nimmt, nicht berücksichtigt. Er selbst hat indess ausdrücklich dagegen protestirt, dass die Wurzel der Sünde die Konkupiszenz sei, die ihm vielmehr nur der Sünde Wirkung sei. Und zwar aus drei Gründen. Einmal: die Sinnlichkeit, als Grundgesinnung der Sünde gefasst, umfasse, sagt er, nicht einmal, was sie als Grundgesinnung doch sollte, alle Erscheinungen der Sünde, z. B. den Hochmuth nicht, sondern nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen. „Entspringen auch aus der Verderbniss des Fleisches gewisse Anreizungen zu Lastern, so sind doch nicht alle Laster des gottlosen Lebens dem Fleische zuzueignen, damit nicht auf solche Weise der Teufel, der kein Fleisch hat, von aller Sünde losgesprochen werde. . . . Wenn der Apostel von Werken des Fleisches spricht, so versteht er darunter nicht, was dem Fleische zunächst zukommt. Die göttliche Schrift nimmt das Wort Fleisch in verschiedenen Bedeutungen. Auch zählt der Apostel zu den Werken des Fleisches nicht nur solche, die zur Wollust des Fleisches gehören, als Hurerei, Unreinigkeit, Trunkenheit, Fresserei, sondern auch andere, die fern von der Wollust sich deutlich als Laster des Geistes (Gemüthes) kund geben: als Abgötterei, Giftmischerei, Erbitterung, Zank, Ereiferung, Ketzerei, Neid. Wie anders also nennt der Lehrer der Völker dieses und Aehnliches Werke des Fleisches, als weil er in dieser Redeweise das Ganze durch den Theil ausdrückt und unter dem Worte Fleisch den ganzen Menschen versteht? . . . Das Haupt und der Ursprung aller Feindschaften, Zänkereien, Erbitterungen und alles Neides, die der Apostel Werke des

Fleisches nennt, ist die Hoffahrt, die auch ohne Fleisch den Teufel beherrscht." Dies der erste Grund. Der andere Grund ist ihm: das Fleisch an sich als die Quelle der Sünde zu bezeichnen, würde auf einen Dualismus zurückführen, der eben das Grundgebrechen des Manichäismus sei. „Das Fleisch an sich ist in seiner Art so gut wie der Geist an sich. Es ist bei unsern Sünden keineswegs nothwendig, zur Beleidigung des Schöpfers über die Natur des Fleisches zu klagen, das seiner Ordnung nach gut ist. . . . Wer die Natur der Seele als das höchste Gut preist, die Natur des Fleisches aber als ein Uebel anklagt, der verlangt fleischlich nach der Seele und flieht nicht minder das Fleisch auf fleischliche Weise. . . . Wenn die h. Schrift vom Gegensatze des Fleisches und Geistes spricht, so meint sie nicht den natürlichen Gegensatz. . . . Da könnte man konsequent meinen, es lebten nur die Epikuräer nach dem Fleische, als die da den Grundsatz aufgestellt, dass das höchste Gut in der Wollust des Leibes bestehe; die Stoiker hingegen, die das höchste Gut in die Seele des Menschen setzen, leben eben darum nach dem Geiste. Allein aus den Aussprüchen der h. Schrift lässt sich beweisen, dass beide nach dem Fleische leben. . . . Sagt man aber, nicht das Fleisch an sich, sondern die Verderbniss des Fleisches, die sinnlich gewordene Natur sei die Wurzel des Bösen, so weist eben damit das verderbte Fleisch, die Macht der sinnlich gewordenen Natur auf einen tieferen Grund zurück, in Folge dessen es verderbt wurde, erklärt also die Sünde nicht, sondern bedarf selbst einer Erklärung, einer Voraussetzung. Woher kommt's, dass die sinnliche Natur die geistige bezwingen soll, da doch dem Geiste nichts näher steht als der Geist, und die ursprüngliche Ordnung eben in der Unterwerfung jener unter diese bestand? Woher die Umkehrung dieser Ordnung? Setzt sie nicht selbst wieder eine Sünde voraus, in deren Folge sie erst so geworden, eine Verkehrung des Geistes und Willens selbst?" Dies ist der dritte Punkt, weshalb Augustin die Annahme, dass die Konkupiszenz die Quelle der Sünde sei, verwirft. „Sagt Jemand, das Fleisch sei der Grund aller bösen Sitten und Laster, da die Seele nur also lebe, weil sie vom Fleische

dazu gestimmt werde, der betrachtet die ganze Natur des Menschen fürwahr nicht mit Aufmerksamkeit. Wir werden allerdings von diesem Leibe beschwert. Der Grund dieser Beschwerniss liegt jedoch nicht in der Natur und Substanz des Leibes, sondern in seiner Verderbniss. Die Verderbniss ist aber nicht der Ursprung der Sünde, sondern die Strafe derselben; und nicht das verderbte Fleisch ist Ursache, dass die Seele sündiget, sondern die sündigende Seele ist Ursache des verderbten Fleisches."

Somit sei die Wurzel des Guten wie des Bösen — der Wille. „Ist der Wille verkehrt, so werden auch die Regungen, Aeusserungen des Willens verkehrt; ist der Wille gerade, dann werden auch die nämlichen Aeusserungen nicht nur unsträflich, sondern löblich sein. Denn in allen diesen Aeusserungen ist der Wille; ja sie selbst sind nichts Anderes als eben so viele Willen. Was z. B. ist die Begierlichkeit Anderes als ein Wille, der den Dingen beistimmt?"

Man könnte darum, meint Augustin, vielleicht am besten sagen, die Sünde sei die verkehrte und verkehrende Willensrichtung. „Ich forschte, was Sünde wäre, und fand keine Substanz, sondern nur die Verkehrtheit des von dir, o Gott, abgewendeten Willens." Diese verkehrte und verkehrende Willensrichtung nennt dann Augustin allerdings auch zuweilen Konkupiszenz im weitesten Sinne des Wortes.

Oder auch, könnte man sagen, sei, Alles zusammengefasst, was wir von Augustin hierüber hören, die Sünde in ihrer innersten Wurzel als Selbstsucht von ihm gefasst. „Das Leben der Seele ist Gott". Mache nun die Seele sich selbst zu ihrem Mittelpunkt, — das sei das innerste Wesen der Sünde; hier träfen alle Sünden wie in ihrer Mitte zusammen. „Oder woher die Wegwendung von Gott, wenn nicht daher, weil der, dessen einziges Gut Gott ist, selbst sich sein Gott sein will, wie sich Gott selbst sein Gut ist? .... Die Seele, wie sie die höchste Weisheit betrachten kann, so kann sie, weil wandelbar, auch sich selbst anschauen und gleichsam sich in sich beschauen, da sie dann ein Gegenstand des Wohlgefallens für sich selbst sein will. So wie sie aber sich selbst findet und Gott auf verkehrte Weise

nachzuahmen lüstern wird, um zum Genusse eigener (d. h. von Gott sich losreissender) Selbstständigkeit zu gelangen, fällt sie um so tiefer, als höher sie sich erschwingen will. ... Wenn die h. Schrift von einem Leben nach dem Fleische redet, so versteht sie darunter eben die Selbstsucht, da der Mensch nach dem Menschen, nach sich, und nicht nach Gott lebt; geistig aber und nach der Wahrheit lebt er, wenn er nach Gott lebt."

„Darum," meint Augustin, „wie die Liebe Gottes die Wurzel alles Guten ist, so die Selbstsucht die Wurzel aller Sünde;" wie Liebe das beseelende Prinzip der Stadt Gottes, so Selbstsucht das beseelende Prinzip der Stadt der Welt. „Durch zweifache Liebe wurden die zwei Städte erbaut, die irdische durch die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, die himmlische durch die Liebe Gottes, die bis zur Selbstverachtung führt. Jene rühmt sich in sich selbst, diese im Herrn."

Von dieser Mitte aus, der Selbstsucht nämlich, als dem Herz der Sünde, lässt dann Augustin die zwei uns bereits bekannten Hauptströmungen ausgehen, die eine abwärts in Sinnlichkeit, Konkupiszenz im engeren Sinne des Wortes, die andere aufwärts in Hochmuth.

Jene, im weitesten Sinn, ist ihm „Abkehr von dem, was ist, im höchsten Sinne ist, zu dem, was nicht oder weniger ist als das höchste Sein, von dem höheren Gut zu dem, was minder gut ist. ... Sie ist ein unstatthaftes und heftiges Verlangen nach Gütern, die keinen Bestand haben. ... Oder was ist Uebelthun Anderes, als die ewigen Güter, welche die menschliche Seele aus eigenthümlicher Kraft geniessen, erkennen, und immerwährend in Liebe besitzen kann, verlassen und dagegen blos zeitlichen Dingen, welche nur den Bedürfnissen des niedrigsten Bestandtheiles im Menschen entsprechen und stets unzuverlässig bleiben, gleichsam als grossen und bewundernswürdigen Gütern nachjagen! Obgleich diese Dinge in der ewigen Ordnung auch ihre nothwendige Stelle und in derselben auch ihre eigenthümliche Schönheit haben, kann gleichwohl nur eine verkehrte und unordentliche Seele der Begierde nach ihnen fröhnen."

Augustin sagt von dieser Konkupiszenz, dass sie „allen Neigungen und Abneigungen zu Grunde liege, ja eine Quelle von Sünden sei".

So lässt Augustin die Richtung abwärts mit der Abwendung vom Guten beginnen und sich steigern bis zu einer dem Sein des Guten widerstrebenden Aktion des Willens.

Als die andere Hauptform der Sünde hörten wir Augustin den Hochmuth bezeichnen. „Was anders als Hochmuth kann der Anbeginn eines bösen Werkes sein? Was ist aber die Hoffahrt, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Denn falsch ist die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verlässt, dem sie anhangen soll, und wenn sie auf gewisse Weise ihr eigener Ursprung werden und sein will. Dies aber geschieht, wenn sie ein zu grosses Wohlgefallen an sich selbst hegt, und dies zu grosse Wohlgefallen hegt sie, wenn sie von dem unwandelbaren Gute abfällt, das ihr mehr gefallen soll, als sie sich selbst." Das ist die eigentlich diabolische Sünde, die Sünde „des Teufels".

Dass aber alle Sünde, wie verschieden ihre Formen auch immer, ihre Wurzel nur im freien Willen habe, darauf kommt Augustin in diesem Theil der Kontroverse stets wieder zurück. Doch eben dies ruft auch immer wieder neuen Einreden von Seiten der Gegner. Wenn, hören wir sie sagen, in der Freiheit die Möglichkeit der Sünde liegt, ja diese selbst nichts anders ist als die verkehrte und verkehrende Willensrichtung, warum hat Gott sie dem Menschen gegeben? Ist er so nicht indirekt doch der Urheber der Sünde? Hätte er sie nicht besser dem Menschen gar nicht gegeben? Einwürfe, wie wir sie auch schon früher gehört haben. „Es giebt verschiedene Arten von Gütern: Güter des niedrigsten Ranges, z. B. die Gestalten des Körpers, Güter des höheren Ranges, z. B. die Vermögen und Kräfte der Seele, und Güter des höchsten Ranges, z. B. die Tugenden. Preiswürdiger ist die Güte Gottes in Gütern des hohen als in Gütern des niedrigsten Ranges, allein preis- und anbetungswürdig in allen, und zwar anbetungswürdiger in allen als wenn er sie nicht gegeben hätte."

Näher dann auf die Sache eingehend bemerkt er, dass

der Schöpfer, wenn er dem Menschen die Freiheit nicht hätte geben sollen, auf die Menschenschöpfung überhaupt hätte verzichten müssen. Ein so wesentliches Gut, eine so unschätzbare Gabe sei die Freiheit, dass sich ohne sie die Idee des Menschen nur gar nicht hätte verwirklichen lassen, dass ohne sie der Mensch aufhörte Mensch zu sein. So gewiss nun die Menschenidee etwas Gutes sei, so gewiss auch die Freiheit als ein nothwendiges Moment der Menschenidee. Denn was anderes sei ihre Bestimmung, als dass der Mensch die von Gott ihm aufgedrückte Menschenidee nun seinerseits auch aus und durch sich realisire! Wie könnte es überhaupt ein Guthandeln geben ohne Freiheit! „Wenn nun der Mensch als sittliches Geschöpf nicht gut handeln könnte, wofern er nicht wollte, so folgt daraus, dass er ja nothwendig einen freien Willen haben muss.... Wie könnte er sonst das Böse verachten, das Gute achten! ... denn was ganz ohne Willen wäre, könnte nie zwar eine böse, aber auch keine gute That sein."

An der Freiheit hafte nun zwar allerdings als negative Bedingung ihres Seins im Geschöpfe auch die Möglichkeit des Sichandersbestimmen als zur Verwirklichung der Menschenidee oder zum Guten, die Möglichkeit des Bösen. Aber „dessen Wirklichkeit nimmt sich das Geschöpf selbst durch eine von sich anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist". Man müsse daher, kann Augustin nicht oft genug wiederholen, unterscheiden zwischen dem, wozu die Freiheit von Gott gegeben sei und wozu der Mensch sie missbrauchen könne. Das Letztere, wie verkehrt es auch sein möge, hebe darum doch nicht die Reinheit und Güte des Ersteren auf.

Von diesem Gesichtspunkte hatte es Augustin nun freilich leicht, die Ansicht zu widerlegen, dass die Freiheit dem Menschen nicht so hätte gegeben werden sollen, dass sie auch zum Bösen missbraucht werden konnte. Schon das, dass sie Gott gegeben, müsse den frommen Menschen zufrieden stellen. „Oder hätte nicht von Gott gegeben werden sollen, was Gott gegeben hat? Nein. Ist einmal ausser allem Zweifel, Gott habe die Freiheit gegeben, müssen

wir, wie immer die Gabe beschaffen sein möge, bekennen, sie habe gegeben und gerade so und nicht anders gegeben werden müssen; denn derjenige hat sie ja gegeben, dessen Gaben über jeglichen Tadel nothwendig erhaben sein müssen."

Uebrigens sei ja, das macht er immer und immer wieder geltend, die Freiheit nur zum Gutesthun von Gott gegeben; Gutesthun sei aber nicht möglich ohne die Freiheit. „Sagen wir nun, die Freiheit hätte nur so sollen zum Gutesthun gegeben werden, dass das Böse unmöglich gewesen wäre, so sagen wir eben damit, es hätte keine Freiheit gegeben werden sollen; sagen wir aber dies, so schliessen wir auch alle Freiheit zum Gutesthun und eben damit alles gute Thun selbst aus. Was ist aber vortrefflicher, das, ohne welches ein rechtschaffenes Leben geführt werden kann, oder das, ohne welches ein solches nicht geführt werden kann?" Somit treffe, was gegen die Freiheit, sofern sie Möglichkeit zu sündigen sei, gesagt werde, nicht die Freiheit an sich, die immer gut sei, sondern den Missbrauch derselben, also nicht Gott, von dem sie sei, „als hätte er uns das Vermögen zu sündigen anerschaffen, sondern den Menschen, der zum Sündigen sie missbrauchte, vermöge einer Bewegung, welche offenbar böse ist, obwohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich wäre, unter die guten Dinge gehört". Gebe es doch kein Gut, sagt Augustin, das der Mensch nicht missbrauchen könnte! „Offenbar ist es eine grosse Unvollkommenheit des Körpers, ohne Hände zu sein, und dennoch sind die Hände des Missbrauchs fähig zu unmenschlichen und schändlichen Thaten. Mit den Augen erblicken wir einzig das Licht des Tages und unterscheiden die Gestalten der Dinge; dessenungeachtet werden durch sie viele schändliche Dinge verübt und vielfältig dieselben der Lust zu fröhnen gezwungen." So schon im Leiblichen; wie vielmehr dann noch im Geistigen! „Und doch wird Niemand sagen, sie hätten deswegen nicht gegeben werden sollen, oder sie seien keine Güter." Es bleibe also dabei: „Freiheit war nothwendig für den Menschen; sie konnte nicht auch nicht gegeben werden; sie konnte aber auch nicht anders gegeben werden, als sie ist, und ist darum vollkommen

anders ; a

schön und gut, wenn schon dem Missbrauch ausgesetzt, ja die Möglichkeit alles Bösen."

Dass hienach Augustin das Wesen der Freiheit nicht in die Wahlfreiheit gesetzt habe, noch habe setzen können, sofern ihm das Böse oder die Sünde nur durch einen Missbrauch, einen Abfall von der wahren und eigentlichen Freiheit als möglich erscheint, ist einleuchtend. Wie könnte, meint er, Gott dann überhaupt den Sünder bestrafen? „Eine Strafe wäre offenbar ungerecht, falls die Freiheit des Willens nicht blos zu einem guten, sondern auch zu einem sündhaften Leben verliehen worden wäre. Oder wie könnte mit Recht gestraft werden, wer von seinem Willen denjenigen Gebrauch macht, zu welchem er den Willen erhalten hat? Wenn daher Gott den Sünder straft, zeigt er dadurch nicht augenscheinlich an, dass der Sünder den freien Willen missbraucht habe? Ja spricht er nicht gleichsam zum Sünder: warum hast du die Freiheit des Willens nicht zu dem Zwecke, für welchen ich dieselbe dir ausschliesslich verliehen habe, nämlich zum Gutesthun, gebraucht?"

Dass diese Auffassung neuen Einwendungen rufen musste und zwar solchen, die am allerschwierigsten zu beantworten waren, verbarg sich Augustin übrigens nicht. „Woher denn nun von unwandelbarem Gute zum wandelbaren hin auf Güter der Selbstsucht oder andere fremdartige und niedrige Gegenstände hin die erste Bewegung des Willens? eine Bewegung, die offenbar böse, wiewohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich, unter die guten Dinge gehört? wie ist die Möglichkeit zu sündigen, die allerdings in der Freiheit liegt, zur Wirklichkeit geworden? ... Komme mir aber nur nicht mit dem Willen, denn eben, was den Willen so bewege, möchte ich wissen."

Indessen weiss Augustin doch keine Antwort zu geben, als eben die Hinweisung auf die Freiheit des Willens. Nach einer weiteren Ursache zu fragen, hiesse ihm nach der Ursache der Ursache forschen. „Da der Wille Ursache der Sünde ist, du aber die Ursache eines solchen Willens suchest, wirst du nicht auch die Ursache der gefundenen Ursache finden wollen? Wenn dieses, wo nimmt dann die Unter-

suchung ein Ende, wenn du nicht bei der Wurzel der Dinge stehen bleibst? .... Welche Ursache des Willens könnte wohl vor dem Willen sein? Entweder ist diese Ursache selbst Wille und also nicht verschieden von der Wurzel des Willens, oder sie ist nicht Wille und dann auch nicht Sünde.... Es gibt daher keine bewirkende Ursache des bösen Willens, sondern nur eine gebrechende, und der böse Wille selbst ist keine Bewirkung, sondern ein Mangel, und beginnt damit, dass er vom höchsten Sein abfällt zu dem, was weniger ist. Die Ursache aber solcher Mängel, die nicht wirkend, sondern gebrechend sind, auffinden wollen, heisst genau so viel, als die Finsterniss sehen oder das Stillschweigen hören wollen, die uns freilich beide und zwar jenes allerdings mittelst der Augen, dieses mittelst der Ohren, doch nicht durch ihre Gestalt, sondern durch den Mangel derselben kund werden. Niemand also frage mich um Etwas, wovon ich weiss, dass ich es nicht weiss, ausser etwa, damit er lerne, nicht zu wissen, was, dass es nicht gewusst werden könne, zu wissen ist. Denn das, was sich nicht erkennen lässt durch seine Gestalt, sondern nur durch den Mangel derselben, wird, wenn anders man so sagen oder verstehen kann, auf gewisse Weise dadurch gewusst, dass es nicht gewusst wird, so dass es nicht gewusst wird dadurch, dass man es weiss. Denn wenn das Auge auf körperliche Gestalten umhersieht, so sieht es nirgend Finsternisse, ausser wo es beginnt, nichts mehr zu sehen. So sieht auch unser Geist intelligible Gestalten; wo sie aber fehlen, erkennt er sie nur dadurch, dass er sie nicht erkennt.... Je mehr die Kreaturen wahrhaft sind und Gutes thun, haben sie bewirkende Ursachen; wie weit sie aber abfallen (vom Guten und Seienden), haben sie gebrechende Ursachen. Auch das weiss ich, dass, in wem ein böser Wille ist, das in ihm geschieht, was, wenn er nicht wollte, nicht geschehen würde."

c) Die Frage nach der Vereinbarkeit des freien Willens mit dem Vorherwissen und Willen Gottes.

Die Frage nach dem Bösen hatte Augustin auf die nach der Freiheit geführt. Diese beiden Punkte führen ihn nun auf zwei weitere: Erstens, wenn eine Freiheit, wie lässt sie sich mit dem Vorherwissen Gottes vereinigen? Als ob

bei dem absoluten Gott von einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von einem Vor und Nach die Rede sein könnte, womit sich freilich die Frage von selbst erledigt. Zweitens, wenn das Böse eine Frucht der menschlichen Freiheit, d. h. ein Gewordenes, wie lässt es sich vereinigen mit der göttlichen Idee der Welt, in der als solcher eben darum das Böse nicht inbegriffen ist, noch sein kann?

Wir wenden uns zur ersten Frage. Der freie Wille und das Vorherwissen Gottes, sagt Augustin, scheinen einander aufzuheben. Halte man das Vorauswissen fest, so scheine sich folgender Schluss zu ergeben. „Wenn alles Künftige voraus kund ist, so erfolgt es auch in der nämlichen Ordnung, in welcher voraus kund ist, dass es folgen wird; folgt es aber in dieser Ordnung, so weiss also Gott die Ordnung der Dinge als gewiss voraus; ist aber die Ordnung der Dinge gewiss, so ist es auch die Ordnung der Ursachen, da nichts geschehen kann, ohne dass nicht eine wirkende Ursache vorausgeht; ist aber die Ordnung der Ursachen gewiss, wodurch Alles geschieht, was geschieht, so geschieht Alles, was geschieht, seinem Ausspruche gemäss kraft eines Verhängnisses. Ist aber dies so, dann steht nichts mehr in unserer Macht, und verschwunden ist alle Freiheit des Willens. Geben wir aber dies zu, dann wird alle Ordnung des menschlichen Lebens aufgelöst; umsonst werden dann Gesetze gegeben, umsonst Zurechtweisungen, Lobsprüche, Tadel und Ermahnungen angewendet, und es ist keine Gerechtigkeit, Belohnungen für die Guten und Strafen für die Bösen zu bestimmen.“ So gelangt man „durch eine Kette von Schlüssen bis dahin, dass nichts mehr in unserem freien Willen steht“. Umgekehrt, „hält man den freien Willen fest, so kommt man durch eine Folge umgekehrter Schlüsse dahin, dass es keine Vorherwissenschaft künftiger Dinge gibt“. „Wenn nämlich der Wille frei ist, dies ist der Weg, der durch Schlussfolgen dahin führt, so geschieht nicht Alles aus Verhängniss; geschieht nicht Alles aus Verhängniss, so ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss; ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss, so kennt auch Gott die Ordnung der Dinge nicht voraus, die nicht geschehen können ausser

durch vorhergehende und wirkende Ursachen; weiss aber Gott die Ordnung der Dinge nicht mit Gewissheit voraus, so erfolgen sie auch nicht so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden; erfolgen nun nicht alle so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden, so hat also Gott keine Vorherwissenschaft aller Dinge."

So scheine Eins das Andere auszuschliessen. Und doch sei Beides festzuhalten, weil Eins ohne das Andere die traurigsten religiösen und sittlichen Resultate nach sich zöge. „Das Vorherwissen Gottes ohne die Freiheit führe zum Fatalismus, Freiheit des menschlichen Willens ohne Vorherwissen Gottes zum blinden Ungefähr." Wenn daher das untrügliche Vorwissen Gottes den Willen der Geschöpfe aufzuheben, ihnen z. B. zum Sündigen eine unwiderstehliche Nothwendigkeit aufzuerlegen, oder der freie Wille des Einzelnen die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens auszuschliessen scheint, so kann das nach Augustin nur Schein sein; aber in der That kann es sich nicht so verhalten. „Einen Gott bekennen, und läugnen, dass er die Zukunft vorauswisse, wäre Unsinn; Irreligiosität wäre eben darum auch, zu läugnen, dass Etwas anders werden könne, als wie es Gott vorausgesehen; denn diese ginge darauf aus, das göttliche Vorherwissen aufzuheben." Hinwiederum wäre „eben so verkehrt", den menschlichen Willen zu läugnen, weil dies den Begriff des Menschen aufheben würde und Alles, was damit gesetzt ist.

Wie nun sei möglich, beides zu vereinbaren, wie möglich, anzunehmen, „dass Gott z. B. alle künftigen Sünden vorherwisse, ohne dass wir deswegen zu sündigen genöthigt werden"? Augustin nennt das eine schwere Frage. „Du hast heftig angeklopft, mein Freund; möge Gott uns gnädig sein und auf unser Anklopfen aufschliessen."

Ehe er indessen an die Lösung geht, spricht er sich dahin aus, dass eine wissenschaftliche Lösung nicht gerade nothwendig sei; man könne sich gar wohl mit dem einfachen Glauben begnügen, der zur Seligkeit hinreiche. „Wer es so halte, den wird weder die Erfindung neuer Dinge aufblähen, noch die Nichterfindung beunruhigen. Das jedes-

malige Wissen würde ihn gerade um so geschickter für das Leben, als das Nichtwissen geneigter zur Erforschung der Wahrheit machen." Genug, dass das sittliche und religiöse Bewusstsein des Menschen beides, die Präscienz und den freien Willen, heische. Wenn nun aber ein grosser Theil der Menschen durch die Frage beunruhigt werde, so sei dies aus keinem anderen Grunde, als weil sie nicht mit frommem Sinne sie zu beantworten suchen, d. h. mit einem Sinne, der beides, das religiöse und sittliche Bewusstsein, wahre.

Augustin selbst umgeht die wissenschaftliche Lösung nicht. Den selbst geschürzten Knoten sucht er nun auf folgende Weise zu lösen.

Vorerst durch Analogie. „Wenn du zum Voraus wusstest, es werde Jemand sündigen, musste dieser deswegen nothwendig sündigen? Insofern allerdings, weil mit Gewissheit voraus gewusst wird, dass es geschehen werde, zumal ein ungewisses Wissen eigentlich kein Vorwissen wäre. Aber dieses Vorauswissen würde, obwohl das künftige Wissen, als vorausgewusst, gewiss wäre, doch kein Zwang zum Sündigen sein. Wenn demnach dein Vorauswissen, was ein Anderer in der Folge thun werde, dem Willen dieses Andern nicht widerspricht, wird auch Gott zum Voraus sehen können, wie Menschen aus eigener Macht sündigen, ohne dass deswegen Jemand zur Sünde gezwungen würde." Nicht also darum, weil wir es vorauswissen, sündige Jemand, sondern darum, weil Jemand sündigen, d. h. sich mit Freiheit dafür entscheiden wird, sehen wir es voraus. Es falle Niemand ein, dieses Vorherwissen als die wirkende Ursache des Entschlusses eines Andern zu betrachten.

So unbestritten Augustin hierin Recht hat, so wenig passt die Analogie für das göttliche Vorherwissen. Einmal nicht, da dieses, wenn es in Gott zu denken ist, ein unbedingtes ist; und dann, sofern wir in Gott als dem absoluten die Eigenschaften nicht getrennt für sich, sondern miteinander zu denken haben, die Allwissenheit z. B. nicht ohne die Allmacht. Uebrigens hat Augustin das wohl erkannt, und auch an anderen Orten diese Einsicht klar ausgesprochen.

Wenn er nun dessen ungeachtet zur Lösung der gegenwärtigen Frage davon ausgeht, dass man das Vorauswissen und Wollen oder Bewirken Gottes auseinanderhalten müsse, so hat er dafür seinen ganz besonderen Grund. Er will nämlich, dass man auch die menschliche Freiheit mit als einen Faktor in das göttliche Vorauswissen aufnehme. Und insofern lässt er das Wissen über das Hervorbringen auch in der Sphäre Gottes hinausgreifen. Man habe den Begriff des Vorauswissens Gottes nur nicht so abstrakt, d. h. abgesehen von alle dem, was noch zugleich eben so gut durch Gott gesetzt sei, zu nehmen. Wie sehr das zu falschen Resultaten führe, ergebe sich schon in Bezug auf Gott selbst. „Gott weiss Alles, was er thun wird; wenn nun das Vorherwissen Gottes so abstrakt genommen wird, dass man sagt, alle Dinge, in Bezug auf welche Gott ein Vorherwissen hat, geschehen nicht freiwillig, sondern nothwendig, so würde daraus folgen, dass, was immerhin Gott thue, er nicht freiwillig, sondern nothwendig thue.“ So nun sei auch das Vorauswissen Gottes um die Menschen und ihr Thun ein Vorauswissen um Freie. Die menschliche Freiheit sei ja auch von Gott gesetzt und daher auch in sein Vorauswissen mit aufzunehmen. „Es wird also ein der Zurechnung fähiger Wille in der Folge deswegen nicht aufhören, Wille und zwar der Zurechnung fähig zu sein, weil Gott zum Voraus weiss, wie dieser beschaffen sein wird.“

Was Augustin zur Lösung der vorliegenden Frage im Bisherigen vorgebracht, geht offenbar vom menschlichen Standpunkt aus, dem er auch sein relatives Recht wahren möchte. Er geht aber allerdings noch tiefer in die Sache ein, d. h. er versetzt sich auf den göttlichen Standpunkt, von dem aus es kein Vor und kein Nach gibt, die vielmehr nur als menschliche Kategorien zu betrachten seien und daher nur uneigentlich oder missbräuchlich auf Gott übergetragen werden. „Man glaube nur, es hebe in Gott sein Vorherwissen seine Freiheit zu handeln nicht auf, weil in Gott nichts in der Zeit geschieht, sondern Alles in der Ewigkeit,“ es sei in ihm Alles ein ewiger Akt, kein Vor, Mit und Nach, so dass das Vorhersehen die Freiheit des

Hintennachhandelns aufheben könnte. Wie Gott sich in sich selbst in der Ewigkeit anschaue, so auch die Welt und was sich in ihr zeitlich entwickelt. „Er weiss schon heute, was er nach einem Jahre erst thun wird, und hat es allezeit vorausgewusst."

Augustin hat indessen diesen die Frage auf die einfachste Weise lösenden Gedanken nicht gründlich durchgeführt. Immer drängt sich ihm wieder die Vorstellung eines Vorherwissens Gottes dazwischen. „Weil Gott zum Voraus weiss, dass unser Wille sein werde, wird auch unser Wille sein, wie Gott voraus weiss, dass er sein werde. Demnach wird ein Wille sein, weil Gott weiss, dass ein Wille sein werde. Nun aber kein Wille sein wird ohne Eigenmacht, so ist auch dieses Gott zum Voraus bewusst." Somit „ist allerdings gewiss, dass nichts auf eine andere Weise geschehen kann, als wie Gott voraus weiss, dass es geschehen werde, indem sonst von keinem Vorherwissen in Gott die Rede sein könnte; aber eben so gewiss ist, dass der Wille darum doch nicht aufhört, Wille und zwar zurechnungsfähiger (also freier) Wille zu sein; weil nämlich, was durch ihn geschieht, unter Gottes Vorauswissen, aber ohne Zwang, aus freiem Willen geschieht". Das Vorauswissen necessitire den Willen nicht, weil es ein Vorauswissen des freien Willens sei. Das menschliche Handeln als solches sei durch die Präscienz Gottes nicht aus-, sondern eingeschlossen. Die menschlichen Handlungen würden nämlich als das, was sie seien, d. h. nicht als blosse Naturwirkungen, sondern als Offenbarungen der menschlichen Freithätigkeit von Gott vorausgewusst.

Noch mehr: die Präscienz Gottes hebe nicht blos die menschliche Freiheit nicht auf, sondern „bestätigt und vergewissert sie. Denn eben, indem Gott das menschliche Handeln als freies (voraus) weiss, wird dieses ein nothwendig freies. Ein freier Wille, von dem Gott voraus weiss, dass er frei, kann eben darum nicht aufhören, ein freier zu sein, so gewiss das Wissen Gottes um ihn ist". Zu sagen also, durch Gottes Präscienz werde die Freiheit aufgehoben, hiesse behaupten: es werde durch Gottes Vorherwissen auf-

gehoben, was durch Gottes Vorherwissen gesetzt ist, d. h. Gott komme mit sich selbst in Widerspruch.

Dass die Freiheit in das göttliche (Vorher-) Wissen eingeschlossen, somit durch dasselbe nicht blos nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werde, diesen Grundgedanken sucht Augustin auch noch auf andere Weise klar zu machen. Die Gegner pflegten ihm entgegen zu stellen, „es sei eine Ordnung der Ursachen, eine unabänderliche, unwandelbare, so wie Gott auch auf unabänderliche Weise Alles wisse, was geschehen und was er selbst thun werde". Aber, entgegnet er, „daraus folgt nicht, dass deshalb unserem freien Willen nichts frei stände", denn die Willensfreiheit des Menschen gehöre selbst wesentlich mit zu dieser Ordnung der Ursachen, welche Objekt des göttlichen Willens sei, und die Gott vorausgesehen. „Denn auch die menschlichen Willen sind Ursachen menschlicher Werke. Wer also die Ursachen aller Dinge voraus erkannte, dem konnten darin fürwahr auch unsere Willen nicht unbewusst sein, die er als Ursachen unserer Werke voraus erkannte.... Wie also sollte die Ordnung der Ursachen, die die Vorherwissenschaft Gottes als gewiss erkennt, bewirken, dass unseren Willen nichts frei stände, da unsere Willen selbst eine so bedeutende Stelle in der Ordnung der Ursachen einnehmen?... Es vermögen somit unsere Willen so viel, als Gott wollte und voraussah, dass sie vermögen sollten; und daher vermögen sie, was sie vermögen, ganz sicher, und was sie thun werden, werden sie selbst allerdings thun, da Jener, dessen Vorherwissenschaft nicht irren kann, voraus wusste, dass sie vermögen und wirken werden.... Indem der Wille als freier in der Ordnung der Ursachen begründet ist, ist er nicht mehr ein nur zufälliger, sondern ein wesentlicher, ein nothwendig freier. Man könnte somit allerdings sagen, der Wille sei einer Nothwendigkeit unterworfen, aber einer Nothwendigkeit, die die Freiheit nicht aufhebt, sondern setzt. Wenn man freilich unsere Nothwendigkeit eine solche nennen will, die nicht in unserer Macht ist, sondern auch, wenn wir nicht wollen, bewirkt, was sie vermag, als da ist die Nothwendigkeit des Todes, so ist offenbar, dass unser Wille,

nach welchem wir gut oder böse leben, unter einer solchen Nothwendigkeit nicht stehe. Denn Vieles thun wir, was wir, wenn wir nicht wollten, auch nicht thun würden, wohin voraus auch das Wollen selbst gehört; denn wollen wir, so ist es da (das Wollen); wollen wir nicht, so ist es nicht: denn wir würden nicht wollen, wollten wir nicht. Wenn man aber unter jener Nothwendigkeit eine solche versteht, wornach wir sagen, es sei nothwendig, dass etwas so sei oder so geschehe, so weiss ich nicht, warum wir diese fürchten sollten, als möchte sie uns die Freiheit des Willens rauben." Augustin exemplirt wieder mit Gott. „Wir stellen ja auch das Leben und die Vorherwissenschaft Gottes nicht unter irgend eine Nothwendigkeit, wenn wir sagen, Gott lebe immer und wisse Alles vorher; so wie auch seine Macht nicht vermindert wird, wenn man spricht, er könne weder betrügen noch sterben; denn dies kann er freilich nicht, und zwar darum nicht, weil, wenn er es könnte, seine Macht geringer wäre. Auf gleiche Weise sprechen wir allerdings wahr, wenn wir sagen, es sei nothwendig, dass wir, wenn wir wollen, mit freiem Willen wollen; deswegen aber stellen wir den freien Willen nicht unter eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit raubt." Augustin schliesst: „Es folgt also nicht, dass nichts in unserem Willen stehe, weil Gott voraus wusste, was in unserem Willen sein würde. Denn der dies voraus wusste, wusste nicht Nichts voraus. Wusste also er, der vorauswusste, was in unserem Willen sein würde, allerdings nicht Nichts, sondern Etwas voraus, so ist fürwahr eben jenes Etwas mit in unserem Willen. Deswegen hebt Eins das Andere nicht auf, weder der freie Wille die Vorherwissenschaft, noch die Vorherwissenschaft den freien Willen; jenes glauben wir, auf dass wir gut glauben, dieses, auf dass wir gut leben. Ferne sei es daher, damit wir frei sein wollten, die Vorherwissenschaft dessen zu läugnen, durch dessen Beistand wir eben frei sind oder frei werden. Es sind demnach die Gesetze nicht umsonst, die Zurechtweisungen, Lobsprüche und Ermahnungen nicht vergebens, weil er auch sie als künftig vorherwusste, die so viel wirken, als er vorauswusste, dass sie wirken werden. Und auch die Gebete sind

vermögend, zu erflehen das, was er vorauswusste, dass er den Betenden gewähren werde; und mit Recht werden den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen zuerkannt; denn nicht desshalb sündigt der Mensch, weil Gott voraus wusste, dass er sündigen werde; vielmehr ist es gewiss, dass er selbst sündige, wenn er sündigt, da derjenige, dessen Vorherwissenschaft nicht irren kann, voraus wusste, dass nicht das Verhängniss, nicht das Schicksal, noch irgend etwas Anderes, sondern der Mensch selbst sündigen werde. Will er dies nicht, so sündigt er allerdings nicht; aber wenn er nicht wollte sündigen, so wusste Gott auch das voraus."

Es mag wohl am Platze sein, die Art, wie Augustin die Freiheitsgegner widerlegt, noch einmal in's Auge zu fassen. Wenn jene sagen, Gott hätte den Menschen am besten ohne die Freiheit erschaffen, so hat er für diese naive Rede die Entgegnung, dann wäre für Gott eine Menschenschöpfung überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Sagen sie dann, so hätte er ihn doch ohne den freien Willen zum Sündigen erschaffen sollen, so ist seine Antwort, dann hätte er ihm die Freiheit überhaupt nicht anerschaffen können. Nichts ist einfacher und treffender als diese Widerlegung. Um so weniger können wir seinen Entscheidungen in den beiden letzten Kontroverspunkten zustimmen. Oder wie konnte er sich zutrauen, das Unbegreifliche der Abkehr von Gott des doch nach ihm nur zum Guten dem Menschen anerschaffenen, und somit auch in sich selbst guten Willens durch die Hinweisung auf die Grundlosigkeit der Natur des Willens, also ein Unbegreifliches durch ein anderes Unbegreifliche erklärt zu haben! Hier, wenn irgendwo, hätte es ihm zum Bewusstsein kommen sollen, dass seine Fassung des freien Willens zu wenig allgemein, zu enge sei, Bestimmungen in sich enthalte, die nicht dahin gehören. Wie anders hätte sich ihm der Knoten oder vielmehr das Räthsel gelöst, wenn er den freien Willen als die Macht des Menschen sich aus sich selbst gemäss seiner Natur zu bestimmen, genommen und den ursprünglichen Stand des Menschen und seines Willens oder das erste Stadium als das reine Naturstadium gefasst hätte, da der Geist noch nicht aus der Natur heraus

oder ihr gegenüber getreten, sondern an sie hingegeben ist! Von da aus hätte sich ihm keine räthselhafte, sondern eine ganz naturgemässe Entwicklung des Willens dargeboten. Und um schliesslich auch auf den andern Kontroverspunkt zu kommen, wie konnte er in Wahrheit glauben, durch seine Definition des freien Willens als des von Gott nur zum Guten gegebenen, dabei aber nothwendig die Möglichkeit des Bösen in sich schliessenden, von Gott dem Absoluten auch die indirekte Kausalität des Bösen entfernt zu haben! Hier, wenn irgendwo, hätte es ihm klar werden sollen, dass ohne das Böse eine endliche Welt sich nicht denken lasse, dass es aber in ihr objektiv wie subjektiv sich selbst negire, aufhebe, in dieser Weltordnung jedoch seinen guten Zweck habe, dass er sich somit auf einen Standpunkt stellen müsse, auf dem das Böse in dem Weltverlauf vor dem absoluten Gott eben so sehr als ein Gewolltes denn als ein Aufgehobenes erscheine und nur in dem endlichen Zusammenhang der Dinge seinen Ort habe, dass diese Weltordnung als eine in stetem Fortschritt begriffene sich nicht denken lasse, wenn nicht auch jene negative Macht des Bösen in ihr wäre, damit an ihr und ihren Erfahrungen dem Menschen die Augen geöffnet und Anlass zu immer neuen Einsichten und höhern Fortschritten dargeboten würde.

Aus dem Folgenden werden wir jedoch ersehen, wie sein tiefsinniger Geist, wenn er diese Ideen auch nicht vollständig beherrschte, doch ihnen nicht gänzlich fremd blieb.

d) Die Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels, des Bösen mit der Idee einer göttlichen Weltordnung.

Wie lässt sich aber Uebel und Böses mit der Idee der Welt als einer gottgesetzten und gottgeordneten vereinigen? Fällt dadurch nicht ein Vorwurf und Schatten auf die Herrlichkeit Gottes? Wird die Idee der Welt nicht alterirt durch sie, ihre Vollkommenheit als Werk Gottes nicht aufgehoben? Dies ist die letzte Frage, die sich Augustin, das theilweise schon oben Behandelte einer erneuten Erörterung unterziehend, setzt, und die den eigentlichen Kern seiner Theodizee bildet.

Er begnügt sich aber nicht mit der Hinweisung, dass ja das Böse nicht als etwas Ursprüngliches, in der göttlichen Idee der Welt Gelegenes, sondern als etwas erst Hereinge-

kommenes durch die Schuld der Menschen zu denken sei. Er möchte die Welt, auch wie sie nun ist, rechtfertigen als die beste, und sie in Einklang setzen mit ihrer Idee wie mit Gott.

Zunächst thut er dies mit Beziehung auf Gott so, dass er immer wieder darauf hinweist, wie, sofern das Böse nicht ein Werk Gottes sei, sondern ein Produkt der freien Wirksamkeit der Geschöpfe Gottes, wobei die Wirksamkeit gut und nur die Wirkung böse sei, der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch geschehen könne. Der Sünder sei ja nicht in Bezug auf das, was er von Gott erhalten, sondern nur in Bezug auf das, was er durch eigene Freithätigkeit geworden, tadelnswürdig.

Nicht blos geschehe durch die Sünde der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch, vielmehr Lob. Augustin geht hiebei wieder aus vom Begriff des Bösen als einer Korruption, Verderbniss des Ursprünglichen, Wesenhaften. „Jedes Wesen ist nämlich als Wesen gut; denn ist es unverderblich, so ist es besser als das Verderbliche; ist es aber verderblich, so muss es, weil es durch die Verderbniss weniger gut wird, vor derselben nothwendig gut sein.“ Durch die Korruption, die eine freie That der Menschen, verlieren diese somit an Werth, an ihrem eigentlichen, substanziellen Sein, an dem, was sie zu wahrhaften Menschen mache; umgekehrt falle aber Gottes Herrlichkeit dadurch nur um so mehr in die Augen; denn „die Substanz der Dinge ist entweder selbst Gott oder aus Gott, weil Gott das absolute Sein oder Urheber alles Seins ist“. Demnach werde Gott allemal nothwendig anerkannt und gepriesen, gerade wenn die Geschöpfe ob der Sünde armseliger werden.

Augustin wendet es auch so. Jede Korruption sei eine Naturwidrigkeit; eine Naturwidrigkeit sei aber eine Entadelung der Natur; jede Rüge eines Fehlers somit eine Erhebung des Adels der Natur, und je mehr der Fehler gerügt werde, um so mehr werde die Natur erhoben, und je mehr die Natur, je mehr ihr Urheber — Gott. „Welch' ein grosses, unausdenkliches, ja unaussprechliches Gut muss also der Schöpfer aller Dinge — Gott — sein, da wir weder gelobt

noch getadelt werden können, ohne dass er gelobt und gepriesen würde."

In solchen und ähnlichen Versuchen und Wendungen ist Augustin unerschöpflich; in der Form zwar variiren sie, in der Sache selbst aber kommen sie immer auf denselben Grundgedanken zurück. Bald ist es der Begriff der Sünde als einer Korruption der Substanz oder als einer freien That des Menschen, womit er im Interesse seiner Theodizee operirt. Bald geht er vom sündigenden Menschen aus, an dem man nur die verschiedenen Seiten auseinander zu halten habe; es sei derselbe, sofern er Sünder sei, zwar unvollkommen im Verhältniss zu dem, was er sein sollte, aber, sofern er Mensch sei, doch immer noch vortrefflich „und von unverkennbarem Vorzuge, freilich nicht nach dem fehlerhaften Gebrauche seiner Freiheit, wohl aber in Bezug auf die Würde seiner Natur".

Was Augustin bisher mehr einleitungsweise entwickelte, betraf die auch oben schon erörterte Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels und des Bösen, der Sünde und des Sünders mit der Idee Gottes. Womit er nun jetzt vor Allem sich beschäftigt, beschlägt eben diese Frage, aber in dem bestimmtern Verhältniss zur göttlichen Weltordnung.

Da sind es denn drei Hauptgedanken, zu denen er greift, drei Hauptgesichtspunkte, die ihn leiten. Einmal wieder die Idee von dem Werthe des Seins überhaupt, wie es auch immer beschaffen sein möge; dann die Idee der Weltordnung, die als solche alle Momente in sich begreifen müsse, welche zu ihrer Totalität gehören; endlich die Idee von dem Aufgehobensein der Sünde in der göttlichen Weltordnung eben durch diese.

Beginnen wir mit dem ersten Lösungsversuch, dem Werthe des Seins, näher des Menschenseins.

Besser sei, meint Augustin, der diesen ihm so beliebten und geläufigen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, das einfache Sein, als das Nichtsein, besser das Sein mit Freiheit, als das Sein ohne Freiheit, selbst auch wenn die Freiheit missbraucht werde, als ein Sein, das gar nicht verkehrt werden könne, weil ohne Freiheit. „Da so das einfache Sein schon gut ist, müsste Gottes ausserordentliche

Güte nicht weniger gepriesen werden, wenn uns eine viel niedrigere Stufe des Daseins, als die ist, welche wir einnehmen, angewiesen worden wäre.... Nun ist aber unsere Seele, wenn auch durch noch so hässliche Sünden entstellt, doch ein erhabeneres und vollkommeneres Wesen, als z. B. dieses sichtbare Licht, dessen ausgezeichnete Herrlichkeit selbst diejenigen zum Lobe Gottes stimmt, deren Seelen sonst nur dem Genusse der Sinnenlust ergeben sind. Darum gebührt Gott das höchste Lob, sofern er den Menschen mit so herrlichen Anlagen ausgerüstet hat, die ihn weit hinausstellen selbst über die Würde des sinnlichen Lichts; und der Tadel, welcher Sündern gebührt, möge dich nicht veranlassen, auch nur bei dir selbst leise zu sprechen: es wäre besser gewesen, die Seelen der Sünder hätten ihr Dasein nicht erhalten; sage lieber: sie hätten anders werden sollen, als sie wirklich sind."

Wenn nun der Mensch auch als sündigender im Verhältniss zu niedereren Geschöpfen immer noch seine eigenthümliche Würde habe, so frage sich weiter, wie das Unvollkommene überhaupt mit der Idee der Welt sich vereinigen lasse. Und hier geht Augustin, der sich bereits dem zweiten seiner Lösungsversuche zugewandt, von dem Grundsatz aus, dass ein Geschöpf wohl in Bezug auf sich selbst oder in Vergleich mit andern unvollkommen erscheinen könne, nie aber könne es wirklich unvollkommen sein in Bezug auf seine ewige Idee im göttlichen Verstande, und diese sei doch der einzig bleibende Maassstab der Dinge. Es komme daher auf die göttliche Idee der Welt an, anders ausgedrückt, auf die Idee der vollkommenen Welt. Diese bestehe nun darin, nicht dass Alles in gleicher Weise vollkommen sei, Eines wie das Andere, sondern erstens, dass Alles, „was zur Gestalt (zum Begriff) der Welt gehört, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, irgendwo im ganzen Umfang der Welt sei; und dann, dass jedes an seiner Stelle sei." Darin besteht ihm die Vollkommenheit des Ganzen und darin auch die objektive Auffassung der Welt. Wer es anders wollte als so, der höbe die Vortrefflichkeit der Welt auf. Z. B. „Es spricht Einer: der Mond sollte sein wie die Sonne. Damit sagt er nun eigentlich, ohne es zu wissen, der Mond

sollte nicht sein, aber es sollten sein zwei Sonnen. Zweifach ist demnach sein Irrthum: erstlich, weil er der Vollkommenheit der Dinge noch etwas beilegen will, indem er eine zweite Sonne verlangt; zweitens, weil er die Vollkommenheit vermindern will, indem er den Mond aus dem All der Dinge hinwegwünscht." Alterirt wäre der Welt Vollkommenheit also nur, entweder wenn Eines fehlte, oder wenn Eines an der Stelle eines Andern wäre. Ein Wesen niederen Ranges wäre somit nur dann ein Schimpf für den Schöpfer, wenn es an die Stelle gesetzt wäre, welche einem Wesen höheren Ranges gebührt, oder wenn das Wesen höheren Ranges deswegen nicht wäre. Wenn daher die Menschen irre werden an der Vollkommenheit der Welt durch die Erscheinungen der Unvollkommenheit und Sünde in ihr, so komme dies nur daher, dass sie die Welt nicht recht fassen, d. h. entweder nicht als Totalität aller Momente, die zum Begriffe der Welt gehören, oder diese Totalität nicht als Organismus, in dem jedes seinen Ort habe. Da verkenne man entweder ein nothwendiges Moment in der Idee der Welt, oder, wenn man „eine geistige Anschauung" von demselben habe, so suche man es am falschen Ort. „Das ist aber, wie wenn Einer, der die Idee eines vollkommenen Zirkels in seiner Vernunft schaut, zürnt, denselben nicht in der Nuss zu finden, weil er etwa keinen andern runden Körper bisher gesehen hat."

Von dieser verkehrten Weltansicht führt Augustin mehrere Beispiele an. „Du wünschest das Nichtdasein der Dinge niederen Ranges, wie etwa im Vergleich mit dem Himmel die Erde ist. Mit Recht möchtest du vielleicht rügen, dass die Erde nicht zum Himmel geschaffen worden; da aber der Himmel, nach dessen Art du die Erde geschaffen wünschest, auch geschaffen worden, und nicht Erde, sondern Himmel genannt wird, so sehe ich nicht ein, was zu rügen. . . . Oder du schauest im untrüglichen Lichte der Vernunft die Idee freier, aber sündenloser Geschöpfe; wenn sich nun unter den freien Wesen hienieden keines findet, welches im Guten unabänderlich beharrt, wünschest du nicht etwa, dass die Menschen aufhören zu sündigen, sondern betrübst dich, dass Menschen geschaffen sind, und hegst den Wunsch, Gott hätte

uns so geschaffen, dass wir den ununterbrochenen Genuss der unwandelbaren Wahrheit dem Sündigen hätten vorziehen müssen; oder verfällst du gar in den Wahn, als gebe es keine solche Wesen, und es ermangele somit das Weltall einer Vollkommenheit, ohne zu bedenken, dass den vollkommenern Wesen nach der Ordnung des Schöpfers und nach seinem Voraussehen nicht diese Erde, sondern höhere Sphären zur Wohnung angewiesen sind."

Es gebe nun aber, entwickelt Augustin weiter, drei Klassen in der Totalität der Weltwesen: Erstens „solche, die, obwohl sie das Vermögen zu sündigen hatten, doch weder gesündiget haben, noch jemals sündigen werden. Diesen, als den allervollkommensten, ist die höchste Stufe des Daseins angewiesen, und als solchen, die nur dem Schöpfer unterthan, die ganze Welt unterthänig. Sie haben die Bestimmung, Alles in der ihm eigenthümlichen Wirkungssphäre zu erhalten; . . . ihre Macht jedoch über die Welt ist bedingt durch ihren demüthigen Gehorsam gegen ihren Schöpfer, nicht aber durch ihre eigenthümliche Herrlichkeit, und somit wurzelnd in Gott" (vergleiche den Artikel über die Engel). Zweitens „solche, welche, gut geschaffen, durch eigene Willkür sündigten, jedoch das Vermögen beibehielten, die verlorene Seligkeit wieder zu erwerben, ein Vermögen, welches augenscheinlich viel erhabener ist, als die fortdauernde Lust, zu sündigen". Sie theilen sich wieder in „solche, die sich bekehren, und in solche, die in der Sünde verharrten und stets verharren werden. Auch diese sind geschaffen von Gott nicht zur Sünde, wohl aber zur Zierde des Universums, sie mochten dann künftig sündigen wollen oder nicht". „Wofern nun im All der Dinge keine Geister wären, welche den höchsten Rang der Geschöpfe dergestalt behaupten, dass durch ihre Sünde die Allheit der Dinge geschwächt und gestört werden müsste, so wäre eine grosse Mangelhaftigkeit unter den Geschöpfen, weil Mangel an denjenigen Geschöpfen, ohne welche keine Festigkeit und keine Ordnung der Dinge bestehen würde. Mangelten aber Geschöpfe, welche, sündigend oder nicht sündigend, keine Veränderung in der Ordnung der Dinge hervorbrächten, so wäre wiederum ein sehr

grosser Mangel im Universum, denn derlei Geschöpfe sind vernünftige Seelen, jenen höheren Geschöpfen zwar ungleich an Wirksamkeit, jedoch gleich an Wesenheit, die unter sich noch viele Geschöpfe haben, die bis hinab zur untersten Stufe der Dinge alle preiswürdig sind. Es hat aber noch eine höhere Bestimmung jenes Geschöpf, durch dessen Sünde die Ordnung des Weltalls verschlimmert, jedoch nicht mehr, als durch dessen Nichtdasein verschlimmert wird. Ein Geschöpf von niederer Bestimmung ist dasjenige, dessen Nichtdasein wohl, jedoch dessen Sünde nicht irgend eine Unvollkommenheit im Weltall verursachen konnte." Dies ist die dritte Klasse: Thiere, leblose Körper u. s. w. Sie ist freilich unvollkommener als jene Geschöpfe, welche Vernunft und Freiheit haben, und kann ebendeswegen weder sündigen noch nichtsündigen. „Aber auch diese ziert nichts desto weniger durch ihr Dasein das Ganze und dient den weisen Absichten des Schöpfers."

So ist eine Stufenreihe und in dieser „eine stufenweise Schönheit", jede in ihrer Art und in ihrer Ordnung, und in dieser wesentlich und nothwendig. „Indem nun im ganzen All der Dinge jedes Wesen die Stelle einnimmt, für welche es tüchtig und würdig ist, und vom Höchsten bis zum Niedersten eine der Gerechtigkeit entsprechende Stufenordnung herrscht, so dass weder ein Wesen aufgehoben, noch eines an die Stelle des andern gesetzt werden könnte, ohne dass das Ganze unvollkommener würde, und da überdies das allerunvollkommenste Sein viel vortrefflicher ist, als das Nichtsein, muss Jeder die gegenwärtige Einrichtung der Welt als die beste und vollkommenste finden. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müsste annehmen, entweder dass irgend eine Vollkommenheit nicht existire, was gegen den Begriff des göttlichen Verstandes und Willens; oder dass das eine Wesen an die Stelle des andern gesetzt werden könne, ohne dass entweder das erste oder das zweite Wesen aufhöre, ein Wesen zu sein, und ohne dass die zweckmässigste Ordnung der Dinge gestört werde, was schlechterdings undenkbar. Da nun also das erste wie das zweite unmöglich, so ist auch nicht weniger unmöglich, dass eine bessere

Welt existire als die gegenwärtige. Indem so in der Welt Alles ist, was zum Begriffe einer vollkommenen Welt gehört, und Alles in höchster Zweckmässigkeit und durchgängiger Ordnung vom ersten bis zum letzten der Geschöpfe, muss also Gott in aller und jeder Beziehung auf das Höchste gelobet und gepriesen werden."

Dies ist Augustins Vorstellung und Idee der Welt; sie bildet die Grundlage für die nähere konkretere Bestimmung.

Die Ordnung der Welt, von der bisher die Rede, nach der Jedes die ihm gebührende Stellung einnimmt, offenbart und bestimmt sich nämlich in Bezug auf die Sünde und den Sünder durch die Strafe, die ihm zu Theil wird, durch das unglückliche Dasein, dem der Sünder verfällt. Durch diese Strafe geschieht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge. „Was nämlich Jeder zufolge seiner Natur zu thun schuldig ist gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Was der Mensch hat, hat er aus Gnaden; denn Gott ist Niemand etwas schuldig; er gibt Alles aus lauter Güte. Wollte Jemand sagen, er sei seinen Verdiensten etwas schuldig, so war er ihm doch gewiss das Dasein nicht schuldig; denn er konnte dem, der noch nicht war, nichts schuldig sein. . . . Wer aber immerhin schuldig ist, wem ist er schuldig als dem, von welchem er die Schuld übernommen hat? Was also der Mensch hat von Natur, das ist er zu thun schuldig gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Diese Schuld zahlt nun die Seele entweder durch einen guten Gebrauch dessen, was sie empfangen hat, oder durch den Verlust dessen, was sie nicht gut hat gebrauchen wollen. Deswegen bezahlt seine Schuld durch Erduldung des Elends, wer sie nicht bezahlt durch Uebung der Gerechtigkeit; auf beide bezieht sich der Ausdruck: Schuld; es kann daher auch gesagt werden: wer nicht bezahlt durch Handeln, bezahlt seine Schuld durch Leiden. Beides ist indessen in der Zeit nicht so von einander getrennt, dass etwa Einer jetzt nicht thun könnte, was er zu thun schuldig ist, und dann erst später leiden müsste, was er deswegen zu leiden schuldig ist, damit keinen Augenblick die ewige Schönheit getrübt werde, sofern die Schande der Sünde ohne die Zierde

der Strafe erschiene. Allein für ein künftiges Gericht wird Alles aufbehalten, was gegenwärtig nur in geheimster Verborgenheit gestraft wird."

Fassen wir diese Darstellung Augustins noch einmal in's Auge. Durch die Strafe geschieht Gott ein Genüge und dem fehlerhaften Geschöpfe wird, was ihm gebührt, weil für das, was es selbst für sich erwählte. Insofern ist für Augustin jede Strafe oder Rüge ein Lob des Urbildes, von dem abgewichen wird, d. h. eine Verherrlichung des Schöpfers. Mit andern Worten: die Strafe hebt die Sünde als solche auf in der göttlichen Weltordnung; sie ist die thatsächliche Offenbarung, dass die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden sei. Mit der Sünde ist somit die Strafe gesetzt von Gott und in der Idee der Weltordnung. Weit entfernt daher, dass die Strafe an sich etwas Böses wäre, ist sie vielmehr eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, und als solche etwas Gutes und Preiswürdiges. „Wie muss darum derjenige gelobt werden, der sowohl das Wollen geboten, als das Können gegeben, nicht weniger das Nichtwollen, wenn gleich zugelassen, doch auch gestraft hat. . . . Es leuchtet daher die Herrlichkeit Gottes eben so sehr aus dem allerunglückseligsten Dasein der Sünder, als aus dem herrlichen und seligen Dasein der Tugendhaften, und offenbar wäre die Welt weniger vollkommen, sowohl wenn der Sünder nicht so unglücklich wäre, als er wirklich ist, als wenn der Gottselige nicht gerade so verherrlicht würde, wie er es wird."

Ist nun aber, fragt Augustin weiter, ein unglückseliges Dasein, wenn auch nothwendig als Folge der Strafe, nicht gleichwohl ein Zeichen der Unvollkommenheit der Welt? Nein, antwortet er. „Im unglücklichen Dasein ist ja noch immer das Sein; das Sein aber ist in jeder Form vollkommener als das Nichtsein, folglich ist auch im höchsten Grade des Unglücklichseins noch Vollkommenheit. Auch der Unglückliche verwünscht niemals das Sein, — woher sonst der Abscheu vor dem Tode? — sondern stets nur das Unglücklichsein; indem er aber das Unglücklichsein verwünscht, legt er Zeugniss ab für die Vortrefflichkeit des Seins." Aber

der Selbstmörder, der im Unmuth über ein höchst unglückliches Dasein sich das Leben nimmt? Hält auch er das Sein für besser als das Nichtsein? Ja, sagt Augustin; „denn er täuscht sich selbst; seine Gesinnung, seine Absicht, sein Gefühl widerlegt seinen Wahn, ist wahrer als dieser. Oder nicht? Er steht ja in dem Wahne, aus der unerträglichen Unruhe durch seinen Selbstmord zur Ruhe zu gelangen. Seine Absicht geht demnach nicht auf das Nichts, sondern auf das Sein, denn Ruhe ist ein vollkommeneres Sein als Unruhe, und er irrt sich nur in seiner Meinung oder Vorstellung des Seins, nicht im Gefühle desselben."

Dies ist aber nicht die einzige Art und Weise, wie Augustin das Uebel und Elend rechtfertigt und als in vollem Einklang mit der Vollkommenheit der Welt darstellt. Er thut dies auch noch in anderer uns theilweise schon bekannter Manier. „Jegliches Elend dient unverkennbar dazu, im All der Dinge jene Stelle auszufüllen, welche Seelen gebührt, die freiwillig der Sünde dienstbar geworden." Wer aber die Sünde aufgehoben wissen wollte, müsste auch die menschliche Freiheit aufgehoben wünschen; nun aber ist diese eine Vollkommenheit, und zwar viel vollkommener als die Nichtfreiheit; „mithin würde der Gedanke, das unglückliche Dasein in der Welt als Zeichen der Unvollkommenheit der Welt zu setzen, gerade das Vollkommene zerstören und an desselben Stelle das Unvollkommene setzen."

Was Augustin bis jetzt entwickelt, geht auf die Strafe an sich, und wie sie an und für sich schon gut sei. Er geht aber noch weiter. Nicht blos an sich ist sie ihm gut, sondern auch für den Sünder, das Subjekt der Strafe; denn eben dies, dass er unglücklich ist und dies verwünscht, soll in ihm ein Verlangen nach dem (wahren) Sein, nach der Seligkeit hervorrufen, ein Verlangen, das zugleich die mächtigste Triebfeder zur Tugend ist.

Die Strafe der Sünde ist somit unserm Augustin nicht blos eine Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes, eine Reparation der Sünde, sondern auch für den Sünder, wenn wir so sagen sollen, der Anfang seiner Heilung, die negative Erlösung; nur dass zu dieser auch die positive noch hinzutreten muss.

Wenn nun so trotz oder mit dem Uebel und dem Bösen nichts Unvollkommenes ist, jene sich vielmehr mit der Idee einer göttlichen Weltordnung gar wohl vereinen lassen, folgt daraus nicht, dass die Wirklichkeit der Sünde und unser Elend zur Vollkommenheit des Weltalls nothwendig seien, und dass, „falls wir selige Wesen geblieben wären, das Universum nicht vollkommen gewesen sein würde? Wie könnte dann aber die Strafe der Sünden gerecht sein, wenn ohne Sünden die Welt und die Menschen unvollkommen wären?“ Diese Einwürfe verneint Augustin. Er unterscheidet nämlich zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Diese war nothwendig, jene nicht. Die Möglichkeit aber, wo sie durch beliebiges Wollen freier Wesen und in dieser Hinsicht Wirklichkeit wird, hat der Idee der göttlichen Ordnung, der ewigen Vollkommenheit gemäss, die Strafe, das unglückliche Dasein zur Folge, durch welche der Sünder mit der göttlichen Ordnung wieder in Einklang gebracht wird. „Wirkliche Sünde aber war nicht nothwendig, wohl aber Seelen, die als solche ihrer Natur und Wesenheit zufolge sündigen können und sündigend nothwendig unselig werden. Wenn nach aufgehobener Strafe die Unseligkeit fortdauerte, oder wenn die Unseligkeit schon vor der Sünde da wäre, würde allerdings die Ordnung des Weltalls entstellt. Wenn aber Sünden geschehen würden, ohne dass sie Unseligkeit zur Folge hätten, würde die Bosheit nicht weniger die Ordnung der Dinge zerrütten. Bleiben aber Alle, die nicht sündigen, selig, so ist zwar das All der Dinge vollkommen, jedoch auch nicht weniger vollkommen, wenn Alle, welche sündigen, unselig werden. Demnach ist die Vollständigkeit und Vollkommenheit des Universums, in welchem Seelen sind, die sündigend so nothwendig unselig werden, als recht handelnd sie selig bleiben, in Bezug auf alle Wesen.“ Gehörte die Sünde und damit die Strafe nothwendig zur Wirklichkeit der Welt, so müssten sie wesenhaft sein. Beide aber, Sünde und Strafe, sind nicht „Selbstwesen“, sondern nur „Veränderungen“ an den Wesen, jene am freien Willen (der in seiner Wahrheit ohne die Sünde ist), diese an der göttlichen Gerechtigkeit, deren Folge sie ist.

Durch die Sünde und deren Strafen ist somit nach

Augustin kein alterirendes Moment in die Weltordnung gekommen, da sie so ist, „dass in den vernünftigen Menschen, sie mögen sündigen oder nicht sündigen, die ewige Schönheit auf die zweckmässigste Weise zum Vorschein kommt.“ Und zugleich ist alle Nothwendigkeit der Sünde ausgeschlossen. So bleibt es dabei: es ist die beste Welt. Gleichwohl verwahrt sich Augustin gegen die Meinung, dass nur so und nicht anders Gott diese Welt hätte erschaffen können, oder dass die geschaffene Welt, so, wie sie nun ist (empirisch), werden musste, so nämlich, dass die Menschen sündigten, die Engel nicht; dass aber, wenn es anders geworden, wenn z. B. auch die Engel gesündigt hätten, wie sie nun nicht gesündigt haben, und wie es Gott vorausgesehen, dass sie es nicht werden, „Gottes unaussprechliche Macht das All der Dinge nicht dergestalt in Ordnung gehalten haben würde“. Gegen eine solche Meinung protestirt Augustin. „Obwohl es keine bessere Ordnung der Dinge gibt, als diejenige, wo die Macht der guten Engel in der Einrichtung des Weltalls den ersten Rang einnimmt, so würde dennoch, wenn auch die Engel gefallen, Gott sein Reich in der besten Ordnung erhalten haben. Hätte es doch seine Güte weder verdriessen, noch seine Allmacht beschweren können, andere Wesen zu schaffen an jener Stelle. Und wäre auch eine noch so grosse Anzahl jener Engel nach Verdienst verdammt worden, so wäre auch dann die göttliche Ordnung nicht beeinträchtigt worden, weil jedem, so viele derselben gewesen, die angemessenste und gebührendste Art in der Verdammniss angewiesen worden. Wohin demnach nur immer unsere Betrachtung sich wenden mag, des unaussprechlichsten Lobes und Preises würdig findet sie Gott, welcher das All der Dinge nicht nur so gut als möglich geschaffen hat, sondern auch nicht weniger gerecht regiert.“

Was sollen wir nun zu dieser Augustinischen Theodizee sagen? Es gibt einen doppelten Optimismus in der Kirche: einen solchen, welcher sich nur auf die ursprüngliche, und einen solchen, welcher nicht blos auf die ursprüngliche, sondern auch auf die gegenwärtige Gestalt der Welt sich ausdehnt und mithin nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die

Wirklichkeit des Bösen mit der grösstmöglichen Vollkommenheit der Welt auszugleichen sucht. Augustins Theodizee ruht nun allerdings auf einem Optimismus; aber sein Optimismus umfasst beide Formen, von denen wir gesprochen. Weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit des Uebels, des Bösen, der Sünde ist in seiner Theodizee ausgeschlossen, ohne dass doch der Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes Eintrag geschieht. Die Möglichkeit nicht. Man könnte zwar sagen, mit der Freiheit sei immer ein Prinzip möglicher Zufälligkeit und Willkürlichkeit im Handeln gegeben, und wenn diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde, so müsse ein solches, seinem Begriffe nach unberechenbares Handeln überall störend eingreifen in den göttlichen Weltplan; Augustin aber erwidert dann: Gott habe die Selbstentscheidungen dieser Freiheit zur Voraussetzung seines Weltplanes gemacht und ihn mit Beziehung auf jene entworfen. Die Möglichkeit der Störung sei nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen in die göttliche Weltordnung, die in so grossem Style angelegt sei, dass sie dadurch nicht alterirt werde in ihrem Wesen. Aber auch die Wirklichkeit nicht. Man könnte zwar sagen, die wirkliche Sünde könne nicht im Plane Gottes gelegen haben; Augustin aber erwidert, die Wirklichkeit der Sünde in der Welt sei nur insofern in die göttliche Weltordnung eingeschlossen, sofern sie in derselben von Gott zugleich aufgehoben sei durch ihre Strafe und die Erlösung. Was nun freilich die Nothwendigkeit des Bösen betrifft, dass nämlich das Böse im Einzelnen als Bedingung einer höheren Harmonie des Ganzen erforderlich sei, diese Ansicht hat Augustin stets von sich abgewiesen. Er kannte keine Nothwendigkeit irgend einer Welt an, in dem Sinne nämlich, dass sie so und nicht anders hätte von Gott erschaffen werden und nun sein müssen, am wenigsten aber eine Nothwendigkeit des Bösen in der Weltordnung. Nur des Bösen Möglichkeit und Wirklichkeit, wie sie mit Gott zu vereinigen, wies er nach. Doch war er weit entfernt zu verkennen, dass, wie nun die Sünde im Menschen sei, sie unter der Leitung der Gnade Gottes (d. h. nicht an und für sich) für den Menschen auch noch von fruchtbaren Folgen sein könne.

b. Der donatistische Streit.

1. Geschichte des donatistischen Streits.

Noch war die manichäische Kontroverse nicht beendigt; Augustinus stand kaum in der Mitte derselben; er war noch Presbyter. Da sah er sich auch schon wieder in einen neuen Streit hineingezogen, einen viel tiefern, gefährlichern als der manichäische, einen rein innerkirchlichen, fast schon von Anfang des Jahrhunderts an die nordafrikanische Kirche zerwühlenden und noch immer nicht zu einem Abschluss gediehenen. Was Wunder, wenn dieser ihm ungleich mehr Sorgen und Kümmerniss machte! Wir meinen das donatistische Schisma und den Kampf, der darüber immer auf's Neue entbrannte.

Zum bessern Verständniss müssen wir hier etwas weiter ausholen.

Das Schisma der Donatisten war entstanden aus Veranlassung der Verfolgung des Diokletian. In seinem Verfolgungsedikte vom Jahre 303 hatte nämlich der Kaiser zu den frühern Gewaltmaassregeln gegen die Christen noch den neuen Befehl hinzugefügt, dass man allerorten nach den heiligen Glaubensurkunden der Christen, nach den Bibeln, fahnden, sie einziehen und verbrennen solle, unter Androhung der Todesstrafe gegen diejenigen, welche die Auslieferung derselben verweigerten. Während sonst in Afrika die Edikte Diokletians nicht allzu strenge gehandhabt wurden, scheinen die Behörden besondern Werth darauf gelegt zu haben, gerade diese Verordnung in ihrem ganzen Umfange zur Ausführung zu bringen.

Verschieden war das Verhalten der Christen hiebei. Viele begnügten sich, bei der Oberflächlichkeit, mit der die

Hausdurchsuchungen oft abgehalten wurden, die Beamten zu täuschen und statt der Schriften beliebige andere Bücher auszuliefern; wieder andere, selbst Kleriker, gaben ohne Weiteres ihre Bibeln heraus und wurden darum Traditoren, Auslieferer, genannt; sie pflegten sich unter Hinweisung auf ähnliche Vorkommnisse im alten Testamente damit zu entschuldigen, ein Menschenleben sei denn doch mehr werth als ein geschriebenes Buch.

Dieser milderen Partei, die, freilich auf Kosten der Wahrhaftigkeit, es mit dem Ausliefern der Schriften nicht so genau nahm, trat besonders im nordöstlichen Afrika, wo noch von den Zeiten des Montanismus her ein energischerer und excentrischerer Geist gewissermaassen heimisch war, eine strengere Partei entgegen, die in jeder Auslieferung der Bibel eine Verläugnung des Glaubens sah und unter allen Umständen das Märtyrerthum anempfahl.

Der damalige Bischof von Karthago, Mensurius und sein Archidiakon Cäcilianus gehörten zur mildern, besonnenern Partei. Mensurius selber hatte bei einer Durchsuchung der Kirche zu Karthago die Bücher versteckt und statt ihrer häretische Schriften untergeschoben. Schon das machte ihn bei den strenger Gesinnten verdächtig; den tiefsten Hass dieser Partei aber luden er und sein Archidiakon auf sich durch ihr Verfahren gegen die gefänglich eingezogenen Christen. Viele lagen nämlich in den Kerkern, weil sie sich der Auslieferung der Bibeln geweigert hatten; doch war dies nicht immer aus den lautersten Beweggründen geschehen: Manche hatten sich voreilig zum Märtyrerthum gedrängt, andere hatten sich aus Eitelkeit oder um ihr früheres Leben zu bemänteln, mit dem Heiligenschein eines Märtyrers zu umgeben gesucht. Das hinderte aber einen grossen Theil der karthagischen Christen, besonders des weiblichen Geschlechtes nicht, diesen Gefangenen fast abergläubische Verehrung zu erweisen: Tag und Nacht waren ihre Kerker förmlich belagert und Speise und Trank wurde ihnen in Hülle und Fülle gebracht. Gegen diese übertriebene Verehrung eiferte Mensurius; und als er mit Worten nichts ausrichtete, gab er seinem Archidiakon den Auftrag, den Zudrang zu den

Gefängnissen so viel als möglich zu hindern, was dieser vielleicht etwas rücksichtslos und unbesonnen ausführte. Das gab den Anstoss, dass sich gegen den Bischof und den Archidiakon eine Gegenpartei bildete, die an Macht und Einfluss stetig wuchs. Zu ihr gehörte auch eine bigotte, aber wegen ihres grossen Reichthums sehr angesehene Spanierin, eine Wittwe, Lucilla, die vom Bischof wegen ihres Aberglaubens früher öffentlich getadelt worden war und nun gerne die Gelegenheit ergriff, sich für den erlittenen Schimpf zu rächen. Aber auch die eingekerkerten Bekenner liessen keine Gelegenheit unbenützt, die sie Besuchenden gegen den Bischof aufzustacheln. Es fehlte nicht mehr viel zu einer vollständigen Spaltung. Das sollte indess Mensurius nicht mehr erleben; durch einen plötzlichen Tod 311 wurde er allen weiteren Wirren entzogen.

An die Stelle des Mensurius wurde, zwar in Abwesenheit der numidischen Bischöfe, sein gleichgesinnter Archidiakon Cäcilianus gewählt und von Felix, Bischof von Aptunga, geweiht. Er hatte aber eine Gegenpartei gegen sich: vorerst eben jene numidischen Bischöfe, ihren Primas, Secundus von Tigisis, an der Spitze, der schon gegen Mensurius gewesen und ein Mann von schwärmerischer, excentrischer Art war; dann in Karthago selbst alle strenger Gesinnten, voran die Lucilla; endlich einige Presbyteren der karthagischen Kirche, bei denen sich persönlicher Unwille, dass der Archidiakon ihnen vorgesetzt worden, mit excentrischen Ansichten vereinigen mochten. Als nun die numidischen Bischöfe in Karthago, etwa 70 an der Zahl, eintrafen, sei es ungerufen, oder wie Cäcilians Partei will, durch die Lucilla und die mit ihr Verbundenen aufgefordert, weigerten sie sich, Cäcilians Wahl anzuerkennen. Der ihn ordinirt, den Felix, klagten sie als einen Traditor an, dessen Ordination somit ungültig sei, und dann, als Cäcilian sich von den numidischen Bischöfen ordiniren lassen wollte, diesen selbst und seinen Vorgänger Mensurius als des gleichen Vergehens schuldig. Sofort wählten sie einen Gegenbischof, den Lector Majorinus, einen Günstling der Lucilla, nach dessen frühem Tode (315) Donatus, mit dem Beinamen „der Grosse", gewählt wurde.

Nach ihm, der bald an die Spitze der schismatischen Partei trat, erhielt diese denn auch den Namen — die donatistische. Cäcilian aber wurde, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

So war nun eine Spaltung in der afrikanischen Kirche faktisch vorhanden. Persönliche Motive waren dabei im Spiel gewesen; aber der Hauptgrund, das lässt sich nicht verkennen, lag in der Differenz der kirchlichen Ansichten. Und diese innerliche Spaltung hatte schon bestanden, ehe es zur äusserlichen kam.

Die schismatische Partei wuchs; bald theilte sich die ganze afrikanische Kirche. Die Donatisten wurden, so zu sagen, eine wahre Nationalpartei. Das darf uns nicht wundern: die Richtung lag in der Zeit und in Afrika war Boden für sie.

Kaiser Konstantin hatte in diesen Jahren (seit 312) die Herrschaft über das römische Afrika erhalten. Er nahm alsbald Partei und zwar, unter dem Einflusse seines Hofbischofs, des Hosius von Kordova, gegen die Donatisten, die durch ihr gewaltthätiges Verfahren die von ihm aus politischen und religiösen Gründen gleich sehr gewünschte Einheit der Kirche zerstörten. Bei jeder Gelegenheit zeigte er seine Vorliebe für die katholische Partei und die Anhänger des Cäcilian, so dass dieser sich endlich bewogen fühlte, bei dem kaiserlichen Prokonsul Afrika's, Anulinus, mit einer Beschwerdeschrift gegen die Donatisten einzukommen und ihre Bestrafung zu beantragen. Nun wandten sich auch die Donatisten, um nicht ungehört verdammt zu werden, an den Kaiser und baten ihn, er möchte die ganze Angelegenheit von einer Versammlung gallischer, neutraler Bischöfe, untersuchen lassen. Konstantin willfahrte dem Gesuche gern und übertrug die Untersuchung dem Bischof Melchiades von Rom mit drei gallischen Bischöfen; jener zog noch fünfzehn italienische Bischöfe zu Rathe. Vor diesem Gericht sollte Cäcilian mit zehn Bischöfen, die ihn anklagen, und zehn, die ihn vertheidigen sollten, erscheinen. Der Urtheilsspruch (313) fiel zwar gegen die Donatisten aus, war aber in der

Form so schonend als möglich; Cäcilian wurde selbstverständlich freigesprochen und in seinem Amte belassen, doch auch den Donatisten die Kirchengemeinschaft durchaus nicht abgesprochen; wo in einem Orte etwa zwei Bischöfe ordinirt und im Amte seien, solle der, der zuerst eingesetzt worden, ohne Rücksicht auf seine Parteistellung im Amte verbleiben, der andere aber bei der nächsten Erledigung eines Bischofsitzes berücksichtigt werden. Der Kaiser bestätigte diesen milden und versöhnlichen Entscheid und meinte damit die Sache abgethan zu haben. Doch irrte er sich. Die Donatisten wandten sich neuerdings an ihn, beklagten sich über die oberflächliche, flüchtige Untersuchung der Sache und den eben desswegen auch ungerechten Entscheid, denn einen ihrer Hauptbeschwerdepunkte gegen Cäcilian, dass er nämlich von Felix, einem Traditor, geweiht worden und seine Ordination deshalb ungültig sei, habe man gar nicht geprüft. Da liess Konstantin auch noch die Beschuldigungen gegen Felix in der gewöhnlichen gerichtlichen Form zu Karthago untersuchen. Auch berief er eine neue Kirchenversammlung nach Arelate (Arles) zur endgültigen Entscheidung. Das Ergebniss beider Untersuchungen blieb das gleiche: Felix wurde zu Karthago für unschuldig erfunden; zu Arles entschied man sich gleichfalls gegen die Donatisten. Von diesem Spruch appellirten die letzteren nun an den Kaiser selbst. Konstantin war höchlich betroffen und unwillig, dass man von einem bischöflichen Gerichte in einer kirchlichen Angelegenheit an sein Tribunal appellirte. Doch nahm er die Appellation an und hörte die Häupter der beiden Parteien, den Cäcilian und Donatus zu Mailand im Jahr 316 an; aber auch seine Entscheidung fiel zu Gunsten Cäcilian's aus. Noch einen letzten Versuch zur Versöhnung und Vergleichung der Parteien machte der Kaiser; er internirte die beiden Parteihäupter zu Brescia und schickte zwei Bischöfe, seine Vertrauensmänner, nach Karthago, um darüber zu unterhandeln, dass Cäcilian und Donatus von ihrem bischöflichen Amte gleicherweise zurücktreten und eine neue Bischofswahl stattfinden sollte. Als aber die Verhandlungen sich in die Länge zogen, wusste Donatus aus Brescia zu entfliehen und

nach Karthago zurückzukehren, und auch Cäcilian folgte ihm nach. Mit erneuter Wuth brach der Streit aus.

Nun aber, nach so vielen Versöhnungs- und Friedensversuchen, war die Geduld des Kaisers erschöpft. Was die Milde nicht zuwege gebracht, sollte die Gewalt durchsetzen. Es erschienen Staatsgesetze gegen die Donatisten; die Kirchen sollten ihnen entrissen, ihre Versammlungsplätze konfiszirt werden. Sie selbst wurden als Verletzer der kaiserlichen Gesetze betrachtet, verbannt, ja sogar zum Tode verurtheilt. Ein kaiserlicher Comes, Ursacius, sollte ihre Vereinigung mit der herrschenden Kirche erzwingen. Vielleicht meinte Konstantin, auf diese Weise die Spaltung im Keime ersticken zu können. Es war aber nicht möglich: die Kluft wurde nur um so grösser. Denn in Donatus besass die Partei einen Führer, den auch die strengsten Gewaltmaassregeln nicht zum Nachgeben bringen konnten. Er war ein Mann von excentrischer Art, von unternehmendem Geiste, wilder, feuriger Beredsamkeit, wissenschaftlich sehr tüchtig geschult, in seinem Lebenswandel durchaus ohne Blössen und ehrfurchtgebietend, dabei sehr thätig und unter den Widerwärtigkeiten, die ihn oder die Seinigen trafen, klug und standhaft; ganz geeignet, wie man sieht, zu einem Parteihaupte. Selbst Augustinus nennt ihn einen kostbaren Stein, der leider nicht im Verbande der Kirche geblieben, und stellt ihn hinsichtlich seiner hervorragenden geistigen Begabung und Bildung dem Cyprian zur Seite. Die Macht seiner Persönlichkeit war so gross, dass selbst Bischöfe, die in den Verfolgungen sich schwach gezeigt, ihm ihre Schuld bekannten und zu seiner Partei übertraten. Von den Seinigen „der Grosse" genannt, sogar zum Wunderthäter gestempelt, von der Gegenpartei geschildert als ein nur von Stolz und Eitelkeit übernommener Mensch, ist es ihm ergangen, wie allen Führern heftig bestrittener Parteien, eben so unmässig gepriesen als bis zur sichtbarsten Ungerechtigkeit verkannt zu werden.

Dieser Donatus nun gab seiner Partei neuen Schwung. Aber auch die Sache selbst liess sich nicht so dämpfen, wie Konstantin meinte. Er sah in ihr wohl die äusserliche Er-

scheinung, nicht aber den tiefern Grund. Die gewaltsamen Maassregeln trieben die ohnehin nach ihrem ganzen Wesen excentrische Richtung bis zum Fanatismus. Wir sprechen von den Circumcellionen, der streitbaren Mannschaft der Donatisten, die in ihrer Todesverachtung und Todeslust zu den äussersten Erscheinungen des Fanatismus gehören. Sie schwärmten auf dem platten Lande umher; unstät, wie sie waren, erhielten sie von ihrem Streifen um die Bauernhütten (cellae) ihren Namen. Sie selbst nannten sich „eine heilige Schaar", „Streiter Gottes". „Aller nützlichen Arbeit sich entmüssigend, grausam gegen Anderer Leben, das eigene für nichts achtend": so beschreibt sie Augustinus; fanatisch gegen die Katholiken, besonders deren Priester, die sie beraubten, misshandelten, tödteten, waren sie eben so fanatisch gegen sich selbst; Märtyrer zu werden — was noch als das Höchste galt in jener Zeit und sündentilgende Kraft haben sollte — zerschmetterten sie heidnische Götzenbilder, stürzten sich von hohen Felsen in Abgründe herab oder in Feuer und Wasser; nöthigten wohl auch Andere, indem sie ihnen den Tod drohten, ihnen (den Donatisten) das Leben zu nehmen. Mit diesen Ausbrüchen fanatischer Wuth gingen oft grobe Ausschweifungen Hand in Hand. Man sah Haufen von Circumcellionen, welche die Nächte mit schlechten Weibern in Gelagen zubrachten und sich am andern Morgen mitsamt den Werkzeugen ihrer Lüste selbst entleibten. So wenigstens wird von der Gegenpartei berichtet.

In diesen Circumcellionen offenbart sich der Donatismus in seinem nackten Extrem. Man findet da drei Momente beisammen: den dem Donatismus überhaupt eigenthümlichen Subjectivismus, dann das heisse afrikanische Blut, und endlich den Stachel der Verfolgung. Diese Circumcellionen sind aber nur das Extrem des Donatismus, nicht dieser selbst, und nicht zu verwechseln mit den Besonnenen unter den Donatisten; auch kamen sie nicht gleich zum Vorschein, sondern erst im Verfolge; übrigens wurden sie, dies lässt sich nicht läugnen, von den donatistischen Bischöfen gebraucht, um durch sie kaiserliche Edikte zu hintertreiben. Sie waren bald sehr gefürchtet.

Konstantin kam indessen bald zur Einsicht, dass hier gewaltsame Maassregeln, statt auszureichen, nur den Stand der Dinge verschlimmern. Schon im Jahre 317 erliess er ein Reskript an die nordafrikanischen Bischöfe und Gemeinden, in welchem er erklärte, dass hier nur von Gott Hülfe zu erwarten sei; bis diese erscheine, bat er sie Geduld zu üben, das von den Circumcellionen ihnen zugefügte Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten; auf diese Weise würden sie die Gegenpartei am leichtesten überwinden, und es würde diese dann bald in sich selbst zu Grunde gehen. Und als die Donatisten ihm im Jahr 321 eine Bittschrift überreichten, worin sie um Zurückberufung ihrer Bischöfe baten und zugleich erklärten, sie würden nie und nimmer mit seinem Bischof, dem Schurken (Cäcilian), in Verbindung treten, lieber würden sie Alles über sich ergehen lassen, erkannte er an diesem Tone, wie gefährlich es sei, den Fanatismus durch Verfolgung zu wecken und zu reizen. In einem Reskript an den Vikarius Verinus im nördlichen Afrika gewährte er ihre Bitte und gab ihnen gänzliche Freiheit, nach ihrer Ueberzeugung zu leben; er verabscheue sie, aber das sei eine Sache, welche vor das Gericht Gottes gehöre; diesem überlasse er sie. Und als sie eine Kirche, die er den Katholiken zu Cirta (Konstantine) hatte erbauen lassen, mit Gewalt an sich rissen, liess er eine neue auf seine Kosten wieder aufbauen, ohne von den Donatisten Schadenersatz zu fordern.

Nichts konnte inkonsequenter sein als dies Verfahren Konstantins. Erst nimmt er gleich Anfangs Partei trotz seiner Toleranzerklärung, greift dann weltlich ein, was ihm freilich die Donatisten, doch zunächst nur um seine Parteilichkeit aufzuheben, nahe genug legten; dann, zur Ueberzeugung gekommen, dass so nur Oel in's Feuer gegossen würde, lässt er sie nicht blos gewähren, sondern lässt ihnen auch ungestraft hingehen, was sie überhaupt, d. h. auch bürgerlich, verfehlen. So kommt er von einem Extrem zum andern; hat er Anfangs zu viel gethan, so that er am Ende zu wenig; hat er sie erst auf weltlichem Wege zur kirchlichen Einheit zwingen wollen, so lässt er sie nun Kirchen niederreissen, die er gebaut, ohne sie zu strafen. Solch

eine Politik konnte nur von den übelsten Folgen sein. Durch seine anfängliche Verfolgung hat er ihren Fanatismus aufgerührt, durch seine spätere Laxheit sie übermüthig gemacht. So war die rechte Mitte verloren.

Inzwischen waren die Donatisten immer mächtiger geworden; sie waren bereits eine Macht in Afrika. Weiter aber verbreiteten sie sich nicht; in Rom hatten sie nur eine kleine Gemeinde, und alle Kirchen in Europa und Asien erkannten den Caecilian als den rechtmässigen Bischof von Karthago an.

Nach Konstantins Tod, 337, fiel Afrika an Konstans. Der neue Kaiser hielt die Linie seines Vaters inne; er wollte zunächst keine Gewaltmaassregeln und versuchte Bestechungen und Lockungen. Zwei kaiserliche Kommissäre, Paulus und Makarius, reisten im Lande umher, theilten im Namen des Kaisers Geld an die Armen aus, schenkten folgsamen Gemeinden kostbare Kirchengeräthe und liessen zugleich Ermahnungen ausgehen, der Einheit nicht zu widerstreben. Was man damit wollte, war klar. Als man zum Donatus von Karthago, dem Haupte der Sekte, kam, wies er die Kommissäre ab mit den Worten: „Was hat die Kirche mit dem Kaiser zu schaffen?“ Das wurde nun die Losung. In diesem Geiste wurde an die Gemeinden geschrieben, gepredigt: von der Verweltlichung der Kirche, von der Staatskirche rühre alles Unheil her. „Derselbe Satan, der einst unter heidnischen Kaisern die Seelen durch Furcht vor Martern zu besiegen gesucht, umstrickt sie jetzt in Zeiten des Friedens durch schmeichlerische Worte, ködert Elende durch eitlen Ruhm, angelt Habsüchtige mit Freundschaft der Kaiser und irdischen Geschenken.“

Auf's Neue entzündete sich der Fanatismus. Wilder als je erhoben sich die Circumcellionen, bei denen kommunistische Anschauungen, die in dem Zustande des nordafrikanischen Landvolkes ihre Nahrung fanden, zu den religiösen schlugen. Gedrückt, wie sie waren, wollten sie eine bessere Ordnung der Dinge herbeiführen. Sie nannten sich Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Sie hielten

sich für berufen, mit Gewalt eine neue Ordnung zu gründen, die dem Christenthum mehr entspräche, der Sklaverei, dem gesellschaftlichen Zustande ein Ende zu machen. Es gemahnt an die Wiedertäufer und Bauernbewegungen in der Reformationszeit.

Was Wunder, wenn es wieder zu Gewaltmaassregeln kam. Aber man beschränkte sich nicht, die Fehlenden zu bestrafen für ihre bürgerlichen Vergehen; man zwang auch zur Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Wer sich nicht fügte, flüchtete sich oder wurde exilirt, und gerade die angesehensten Bischöfe, unter ihnen Donatus selbst, der in der Verbannung starb, erlitten dies Schicksal. Das nannte man: die Unruhen dämpfen, die Union bewerkstelligen. Man hatte die Vereinigung erkaufen wollen; als es fehlschlug, erzwang man sie.

Als Julian zur Regierung kam, änderte sich der Zustand. Der Kaiser proklamirte allgemeine Religionsfreiheit und berief alle von Konstantius verbannten Bischöfe zurück. Wir kennen die Motive. Es kann uns nicht befremden, wenn daher auch die donatistischen Bischöfe an ihn, „als bei dem allein das Recht gelte", mit der Bitte sich wandten, die ungerechten Verfügungen, die gegen sie erlassen worden, zurückzuziehen. Sofort erliess der Kaiser ein Edikt, nach welchem Alles, was unter der vorigen Regierung ungesetzlicher Weise gegen sie unternommen worden, zurückgenommen wurde. Triumphirend kehrten sie heim, an ihrer Spitze Parmenianus, der nach dem Tode des Donatus im Exil zum Bischof von Karthago geweiht worden war, nach Geist und Charakter ein ebenbürtiger Nachfolger des Donatus. Mit Hülfe der kaiserlichen Beamten rissen sie Alles, was sie früher besassen, wieder an sich und noch vieles Andere dazu. Wohl mochten die Katholiken nicht überall gutwillig weichen; um so leidenschaftlicher verfuhren die Donatisten, mit Gewaltthätigkeiten, mit Fanatismus. Kirchen und Kirchengeräthe, die ihnen abgetreten werden mussten, betrachteten sie als befleckt durch den Gebrauch, welchen die Katholiken unterdessen davon gemacht. Die Altäre schabten sie ab oder rissen sie nieder; Wände und Fussböden säuberten sie durch

Abwaschung; geweihten Jungfrauen, welche von den Katholiken zu ihnen übertraten, nahmen sie die Kopfbedeckung, die bei jenen üblich war, bestreuten ihre Häupter mit Asche und nöthigten ihnen Schleier nach donatistischem Zuschnitte auf. Selbst die Leichen von Katholiken sollen sie aus ihren Kirchhöfen hinausgeworfen haben. Es war ganz eine wilde Reaktion, die sich Luft machte, als der politische Druck aufgehört hatte.

Unter den folgenden Kaisern, besonders unter Gratian 377, erfolgten wieder Gewaltmaassregeln gegen diese „kirchenräuberischen Wiedertäufer" in steigendem Grade, theilweise hervorgerufen durch die Katholischen. Sei es nun aber, dass sie nicht exequirt wurden, oder dass sie die beabsichtigte Wirkung verfehlten, — die Donatisten blieben, ja wuchsen und waren im nördlichen Afrika bereits zahlreicher als die Katholischen. Sie waren auf ihrem Höhepunkt. Eben damit hatten sie aber auch die erste Stufe ihres Falls erreicht. Was sie bisher stark gemacht und einig, war der gemeinschaftliche Hass gegen die Katholiken, war die Verfolgung von daher. Nun aber, auf dem Höhepunkt, da sie, wie es schien, für einige Zeit vom Staate weniger zu befürchten hatten, kehrten sie sich gegen sich selbst. Seit dem achten Jahrzehend des vierten Jahrhunderts fingen sie an, sich selbst wieder in viele Parteien zu spalten. Wir nennen Tychonius, der die Mitte zu halten suchte zwischen den Katholiken und den Donatisten, doch wohl nicht eigentlich eine Partei bildete; dann die Rogatisten, die zwischen den Jahren 360 und 370 entstanden, aber um's Jahr 408 nur noch 10—12 Bischöfe zählten; dann die Claudianisten und Urbanenses. Näheres von ihren Prinzipien wissen wir nicht. Persönliche Reibungen mochten ein nicht unbedeutendes Moment sein. Die bedeutendste Spaltung unter den Donatisten bildeten aber die Maximianisten. Um's Jahr 392 war Parmenianus, der donatistische Bischof von Karthago, gestorben, dessen gewandtes Führertalent allein die bereits zerbröckelnde Partei noch hatte zusammenhalten können. Sein Nachfolger wurde Primianus, ein hochmüthiger und gewaltthätiger Mann, aber, wie es scheint, in Bezug auf die Kirchenzucht mehr

einer laxeren Observanz sich zuneigend; wenigstens machte man ihm zum Vorwurf, er habe gegen den Willen der übrigen Kleriker und der Gemeinde Unwürdige in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Es bildete sich eine strenger gesinnte Gegenpartei, die ihr Haupt in dem Diakonus Maximianus fand, einem entfernten Blutsverwandten des Donatus. Es kann hier nicht der Ort sein, dieser inneren donatistischen Spaltung weitläufig zu folgen; dieselben Verhältnisse wiederholen sich in ihr, nur auf donatistischem Boden, wie zu Anfang des ganzen Schismas. Primian wollte durch eine Versammlung seiner Geistlichen den Maximian exkommuniziren lassen, und als er es nicht durchsetzen konnte, sprach er eigenmächtig die Exkommunikation aus. Maximian suchte und fand Schutz bei den benachbarten donatistischen Bischöfen; diese beriefen zwei Synoden, vor denen sich Primian verantworten sollte, und setzten ihn zuletzt, da er den Vorladungen keine Folge leistete, ab und machten den Maximian zum Bischof. Aber auch Primian berief Gegenversammlungen, setzte hinwieder den Maximian ab und Alle, die ihn geweiht. Nun gegenseitiger Kampf, Hass, Verdammung! Primian, das Haupt der altdonatistischen Partei, verfuhr gegen die Maximianisten, nicht ohne Mithülfe der weltlichen Obrigkeit und weltlicher, gegen die Häretiker und Schismatiker gerichteter Gesetze, ganz, wie sie, die Alt-Donatisten, von den Katholischen erleiden zu müssen sich so oft beklagt hatten. Besonders wüthete der so berüchtigte Bischof Optatus von Tamaguda in Numidien, auch der gildonianische Optatus genannt von seiner Verbindung mit dem heidnischen Feldherrn Gildo. Diese Alt-Donatisten sind übrigens weitaus die Mehrzahl. Wir lesen denn auch, dass von den Maximianisten nach und nach viele wieder in die Gemeinschaft der Alt-Donatisten zurückgekehrt seien. Sie wurden aber nicht, wie mit den Katholiken dies geschah, umgetauft. Doch pflanzte sich die Partei noch in's fünfte Jahrhundert hinein.

Wir sehen, die Donatisten befanden sich bereits auf der absteigenden Linie. Die Grundsätze, die sie in's Leben gerufen, hatten sie in ihrem Parteiinteresse selbst aufgegeben.

Wo war ihre strenge Sittenreinheit, seit sie Optatus zum Führer genommen? Wo ihre Losung: die Kirche hat nichts mit dem Staate zu thun, seit sie die Maximianisten mit Staatshülfe verfolgt? Wo die Forderung ihrer Wiedertaufe, seit sie die Maximianisten ohne Wiedertaufe aufgenommen? Sie waren rein zur Partei geworden, und als Partei in sich selbst im Zerfallen.

In der That, jetzt war es Zeit, dass ein Mann der katholischen Kirche aufstand, der mit überlegener Kraft diese Widersprüche aufdeckte, den falschen Prinzipien die wahren gegenüberstellte. Wohl hatte um's Jahr 385 der Bischof Optatus von Mileve gegen eine Schrift des donatistischen Bischofs Parmenianus seine sieben Bücher über die Spaltung der Donatisten erscheinen lassen; aber es enthält dies Werk doch mehr eine für uns sehr werthvolle Darstellung der Entstehung und des Fortgangs des donatistischen Streites, als eine tiefgehende, gründliche Widerlegung der Schismatiker.

Der rechte Mann sollte erst kommen. Es war Augustinus. An die 80 Jahre hatte das donatistische Schisma Afrikas Länder und Kirchen verheert, als Augustinus im Jahre 392 Presbyter, 396 katholischer Bischof in Hippo wurde.

In dieser Stadt selbst bestand der grössere Theil der Einwohner aus Donatisten, und die Leidenschaftlichkeit war so gross, dass Keiner von diesen es wagen durfte, für die Katholiken, welche die geringere Anzahl bildeten, Brod zu backen. Bis in die Familien hinein drang der Zwiespalt und zerriss die natürlichsten Familienbande: Gatten standen gegen Gattinnen auf, Kinder gegen Eltern, Dienstboten gegen Dienstherren. Kirchliche Zucht und Ordnung war in Hippo fast gar nicht mehr möglich. Die katholischen Gemeindeglieder drohten, wenn sie wegen unanständigen Lebenswandels von der Kirche zurecht gewiesen werden sollten, mit dem Uebertritt zu den Donatisten und führten es auch aus. Und endlich hatte gerade die Diöcese Hippo viel zu leiden unter den brutalen Gewaltthätigkeiten der herumstreifenden Circumcellionen.

Einem Manne, wie wir Augustinus kennen, musste das Herz darüber bluten; aber dies schmerzliche Gefühl musste in dem nunmehrigen Kirchenmanne bei der Energie, die seinem Charakter inne wohnte, bei den reichen Hülfsmitteln, die sein Geist besass, bei der Zuversicht, die er zur Wahrheit seiner Kirche hatte, zum unerschütterlichen Entschlusse werden, die Hebung dieser Spaltung sofort zu einer seiner Lebensaufgaben zu machen. Kurz, nachdem er aus seiner contemplativen Stille herausgetreten und ein Mann der Kirche geworden, begann er auch den Kampf gegen diese Partei und ward, seit er Bischof, recht eigentlich die Seele aller kirchlichen Thätigkeit und Arbeit gegen sie, bald auch deren gefürchtetster Gegner. Er predigte, schrieb wider sie, forderte sie zu Unterredungen auf; und das alles bald in friedlichem, freundlichem Sinne, bittend, wie ein Bruder, bald in ernstem, dräuendem Tone; bald mit Spott und Sarkasmen und bald belehrend mit dialektischer Schärfe. Aber von Gewalt wollte er noch nichts wissen. Er meinte, einen so grossen Glauben hatte er zu seiner Sache und zu sich selbst, wenn die Gegner sich nur auf eine ruhige Untersuchung durch Gründe einlassen wollten, so müssten sie von ihren Irrthümern ablassen. Darum drang er vor Allem auf friedliche Gespräche, Kolloquien. Es war ein schöner Gedanke; aber er täuschte sich selbst damit. Seine manichäischen Erfahrungen hätten ihm dies sagen sollen. Die grösste Macht der Dialektik vermag nichts über die Leidenschaft und die Befangenheit des Parteigeistes, — steht oft selbst, ihr unbewusst, im Dienste der Partei.

Augustinus versuchte mehrere Disputationen mit Donatisten.

Am nächsten lag ihm eine Unterredung mit dem donatistischen Gegenbischof seiner eigenen Stadt Hippo, mit Prokulejanus, einem bejahrten, im Kirchendienste ergrauten Mann. Der tadellose Lebenswandel, der allem Parteifanatismus abgeneigte Sinn desselben liessen den Augustin die Möglichkeit einer Verständigung hoffen; auch hatte er schon oft sich dahin ausgesprochen, dass er gar nicht abgeneigt wäre, mit seinem katholischen Gegner einmal in Gegenwart

von etlichen unbescholtenen Zeugen, etwa zehn auf jeder Seite, sich zu unterreden. Hoch erfreut über diese Aeusserung richtete Augustin an ihn ein ernstes, aber durchaus ehrerbietiges Schreiben, in welchem er unter Hinweis auf die bedauerliche religiöse und kirchliche Zerklüftung der Stadt in einer friedlichen Verständigung der beiden Bischöfe einzig und allein noch einen Rettungsweg aus diesen Wirrnissen erblickt. „Du siehst", heisst es in dem Schreiben, „von wie schmachvollem Elende die christlichen Häuser und Familien heimgesucht werden. Gatten und Gattinnen halten mit einander die Gemeinschaft ihres Lagers, und trennen sich am Altar Christi. Söhne und Väter haben ein und dasselbe Haus, aber nicht ein und dasselbe Gotteshaus. Söhne wünschen nachzufolgen in das Erbe ihrer Väter, mit denen sie im Streite liegen über das Erbe Christi. Knechte und Herren zertheilen den gemeinsamen Herrn, der Knechtesgestalt annahm, um durch sein Dienen uns Alle zu erlösen. Euch ehren die Unsrigen, uns ehren die Eurigen . . . . Darum bitte und beschwöre ich dich, dass du deine Menschenfreundlichkeit und Güte, die man an dir rühmt, auch hier offenbaren und mit mir über die Sache unterhandeln mögest, auf dass nicht das gemeine Volk uns einst im Gerichte Gottes mit Vorwürfen anklage, sondern es vielmehr von uns auf den Weg des Friedens zurückgeführt werde." (ep. 33.) Doch scheint es dem Prokulejanus mit jener Unterredung nicht Ernst gewesen zu sein; wenigstens gab er dem Augustin auf seinen wohlgemeinten Brief gar keine Antwort, sondern brach ziemlich schroff jeden Verkehr mit ihm ab.

Etwas freundlicherer Natur, wenn auch ebenso erfolglos, waren Augustin's Verhandlungen mit Fortunius, Bischof von Tubursis. Von mehreren Seiten hatte man ihn auf diesen milden, sanften und darum zu Gesprächen und Verständigungen besonders geeigneten Mann aufmerksam gemacht und gerne benutzte er die Gelegenheit, als er einst auf einer Visitationsreise in Tubursis anhalten musste, den Bischof zu besuchen. Er fand sich in seinen Erwartungen nicht getäuscht. Mehrere Stunden unterredeten sie sich mit einander, ohne jede Gereiztheit, aber freilich auch, ohne dass

der Eine den Andern irgendwie hätte zu überzeugen vermögen. Am folgenden Tage stattete Fortunius dem Augustin einen Gegenbesuch ab; sie setzten das begonnene Gespräch fort; aber die grosse Menge des Volkes, die aus Neugierde herbeigeströmt war und sich stets mit Bemerkungen und Gegenreden in die Diskussion mischte, machte eine ruhige Verhandlung unmöglich. Die beiden Männer schieden von einander unter den besten Eindrücken und mit der Abrede, in Bälde die unterbrochene Unterredung wieder fortzusetzen in grösserem Maasstäbe auf einem einsamen Landhause, jeder begleitet noch von neun Anhängern seiner Partei. Mit diesem Religionsgespräch blieb es aber beim guten Vorsatz, ausgeführt worden ist es nie.

Nachdem die wohlgemeinten Bestrebungen und Hoffnungen Augustins, durch friedliche Verhandlungen den Streit zu mildern und den einen oder andern der Führer der Donatisten durch seine strenge Dialektik zu überzeugen, sich in diesen und ähnlichen Fällen zerschlagen hatten, gab er für einmal seinen Lieblingsgedanken wieder auf und griff zu seiner Hauptwaffe, und suchte die, die sich der Gewalt seiner Rede entzogen, durch die Schärfe seiner Feder zu bezwingen. Der uns bereits bekannte Parmenianus, der Nachfolger des Donatus, hatte an einen gewissen Tichonius einen bei seinen Anhängern in grossem Ansehen stehenden Brief über den Donatismus geschrieben. Darin gab er zuerst eine historische Darstellung der Entstehung des Schismas, dann schilderte er den Abfall der übrigen Kirche und suchte endlich aus inneren Gründen und mit Berufung auf Bibelstellen die Nothwendigkeit der Trennung von diesen Abtrünnigen (den Katholiken) zu erweisen. Gegen diesen Brief schrieb Augustin um's Jahr 400 seine „drei Bücher gegen den Brief des Parmenian", in welchen er Punkt um Punkt dem Gegner in seiner Beweisführung folgt. Die Geschichte des Donatismus gibt er vom katholischen Standpunkte aus, die Abtrünnigkeit der ganzen Kirche bestreitet er des Entschiedensten, die Bibelstellen wendet er alle so, dass sie ihre Spitze gegen die Donatisten kehren und endlich — die Hauptsache — spricht er sich weitläufig über die rechte

Kirchenzucht aus. Da die Kirchenzucht nicht blos die Bestrafung, sondern mehr noch die Besserung des Sünders bezwecke, so müsse man unterscheiden zwischen der Kirchenzucht gegen den Einzelnen und gegen weiter verbreitete verdorbene Richtungen. Gegen den Einzelnen dürfe man strenge sein und ihn sogar von der Sakramentsgemeinschaft ausschliessen, in der Hoffnung, ihn durch diese Schärfe zu bessern; wenn aber dieselbe sittliche Krankheit Viele befallen, so bleibe den Guten nichts übrig, als Schmerz und Seufzen, und das Unkraut aufwachsen zu lassen bis zur Zeit der himmlischen Ernte; aber es selber ausraufen zu wollen, sei frevelhaft und ein Zeichen des Hochmuths und verderblich um des guten Waizens willen, der dabei auch könnte ausgerissen werden.

Ungefähr um dieselbe Zeit schrieb Augustin seine „sieben Bücher über die Taufe", in welchen er die Ansicht der Donatisten von der Abhängigkeit des Segens der Taufe von der persönlichen Würde des Taufenden bestreitet und auf den objektiven Charakter der Taufe hinweist und die allerdings gewichtige Autorität des Cyprian in Betreff der Wiedertaufe zu entkräften sucht. Ebenso gehört hieher seine Kontroverse mit zwei der gewandtesten und beredtesten damaligen Vertreter des Donatismus, mit Petilian und Kresconius. Petilian, früher ein sehr gesuchter Sachwalter, war damals Bischof von Cirta und hatte als solcher im glänzenden Rhetorenstile, scharf und schneidig, über die Kirchenspaltung ein Cirkularschreiben an die Geistlichen seiner Diöcese erlassen, dessen bestechende Wirkung Augustinus durch seine „drei Bücher gegen den Brief des Petilian" paralysiren wollte.

Auf die zwei ersten Bücher erliess Petilian eine Antwort, in der er auf die leidenschaftlichste Weise den Gegner mit persönlichen Invektiven überhäufte, mit wahrer Wollust dessen jugendliche Verirrungen bloslegte und alle Verleumdungen und Gerüchte auftischte, die über dessen spätere Lebensführung umgingen. Um so würdiger ist Augustins drittes Buch, ruhig und leidenschaftslos und durchaus nobel gehalten. „Auf das Gebiet der persönlichen Verunglimpfung

folge ich dir nicht. Wollte ich deine Schmähungen mit Schmähungen beantworten, so wären wir ja weiter nichts als zwei schmähsüchtige Menschen, die den Ernstgesinnten zum Abscheu und den Leichtfertigen zur Belustigung dienen würden."

Was Augustin übrigens in diesen drei Büchern über den Hauptkontroverspunkt, über den Begriff und die Ausdehnung der Kirche, nur nebenbei anführen oder doch nicht vollständig ausführen konnte, das hat er in seiner Monographie „über die Einheit der Kirche" aus dem Jahre 402 gethan, die wir unserer Darstellung der Streitpunkte ganz besonders zu Grunde legen werden.

Etwas weniger beleidigend in der Form, aber ebenso scharf in der Sache war der Angriff des donatistischen Grammatikers Kresconius, gegen den Augustinus vier Bücher richtete. Der Streitpunkt war die Taufe und Wiedertaufe.

Fragen wir nun, was dieser eifrige Schriftenwechsel hinüber und herüber gefruchtet, was die eifrige literarische Thätigkeit Augustins für einen praktischen Erfolg gehabt habe, so werden wir antworten müssen: keinen oder doch jedenfalls keinen positiven. Die Parteien standen sich nach wie vor gleich schroff gegenüber; im Gegentheil, die Leidenschaften waren noch gesteigert worden; die gegenseitige Proselytenmacherei wurde mit einer Geschäftigkeit und Aufdringlichkeit ohne Gleichen betrieben; Gewaltthätigkeiten waren an der Tagesordnung; die Grausamkeiten der Circumcellionen wurden von den Katholischen mit gleicher Münze heimbezahlt. Keine der beiden Parteien wollte nachgeben; jede, von ihrer innern Berechtigung vollständig überzeugt, rief der andern das Trennende: Ihr habt einen andern Geist als wir, zu.

Diesen traurigen Zuständen gegenüber machte sich unter den katholischen Bischöfen immer mehr das Gefühl geltend, es sei doch nicht recht, die altberühmte nordafrikanische Kirche auf so klägliche Weise untergehen zu lassen; und wenn etwas gebessert werden solle, so sei es nur möglich, wenn ein Theil dem andern entgegenkomme. Dazu kam noch ein andres, das die Bischöfe zur Nach-

giebigkeit stimmte, der Theologenmangel, der sich immer spürbarer machte. Seitdem in Folge des Streites jede grössere Gemeinde zwei Bischöfe hatte, einen katholischen und einen donatistischen, von denen jeder sich mit gleichgesinnten Klerikern umgab, war es fast nicht mehr möglich, diese doppelte Zahl von Geistlichen aufzutreiben. Die Bischöfe und an ihrer Spitze Augustin waren deshalb zu dem Zugeständnisse geneigt, dass donatistische Geistliche, wenn sie übertreten, in ihrer geistlichen Würde bleiben dürften und auch die von den Donatisten Getauften nicht von dem geistlichen Stande ausgeschlossen sein sollten. Früher hatte man nichts von solchen Konzessionen wissen wollen und auch der bischöfliche Stuhl zu Rom hatte zur unbedingten Strenge gerathen. Trotzdem beschloss ein Konzil zu Karthago im Jahr 401, jeder Bischof solle in seinem Sprengel in dieser Beziehung nach seinem Gutfinden handeln und so weit immer möglich, durch gelinde Behandlung der Uebertretenden die verirrten Schafe wieder in den Schooss der katholischen Kirche zurück zu führen suchen. Ob dieses Entgegenkommen nicht den gewünschten Erfolg hatte oder ob den katholischen Bischöfen überhaupt die Geduld zu einer langsamen und allmäligen Pazifizirung fehlte — wir wissen es nicht; nach kurzer Zeit gewann wieder eine kriegerische Stimmung die Oberhand. Noch einmal sollte ein Religionsgespräch abgehalten und dann, wenn auch dieses erfolglos bliebe, mit List und Gewalt gegen die Donatisten vorgeschritten werden, mit List, indem man die donatistischen Gemeinden gegen ihre Führer aufreizen, mit Gewalt, indem man die römische Staatsgewalt zu energischen Maassregeln veranlassen wollte. Es war ein gefährliches Terrain, das man mit diesem Feldzugsplane betrat, und es wäre zu verwundern, wenn etwas anderes als Wind und Sturm die Ernte gewesen.

Das Konzil zu Karthago im Jahre 403 that den ersten Schritt. Es fasste den Beschluss eines allgemeinen Religionsgespräches und verpflichtete den Bischof jeder Stadt, entweder allein oder von einem benachbarten begleitet, den donatistischen Gegenbischof seiner Stadt aufzufordern, sich

mit seinen Amtsgenossen über Abgeordnete zu verständigen, die dann mit den katholischen Delegirten zusammentreten sollten, um die geeigneten Mittel zur Pazifizirung zu berathen. Auch an die Statthalter wandte man sich, um durch sie an die donatistischen Bischöfe zu gelangen. Aber die Letzteren weigerten sich; sie fühlten wohl, dass die Katholiken sicher seien im Schutze der Staatsgewalt, während sie, die Donatisten, von vorn herein verloren Spiel hätten, wenn sie sich irgendwie auf die Sache einliessen. Diese Ablehnung ward ihnen aber von katholischer Seite als ein Zeichen des Misstrauens in die Gerechtigkeit ihrer Sache ausgelegt und nun ohne Zaudern der zweite Schritt in dem neuen Feldzugsplane gethan. Augustin verfasste im Namen der katholischen Bischöfe eine Flugschrift an die donatistischen Laien, kurz und bündig, aber scharf und schneidend, um die Fackel der Zwietracht in die Reihen der Gegner zu schleudern und die Gemeinden zum Abfall von ihren Bischöfen zu verleiten. Das war Oel in's Feuer; die Wuth der donatistischen Bischöfe kannte jetzt keine Grenzen mehr; die geistigen Häupter der Katholischen waren ihres Lebens nicht mehr sicher; Augustins Freund und Schüler z. B., Possidius von Kalama hatte nur mit Mühe bei einem donatistischen Ueberfall sein Leben retten können, Maximinianus von Baga war, als er eine frühere donatistische Kirche im Prozesse wieder gewonnen hatte und nun einweihen sollte, am Altar niedergeworfen und mit Dolchstössen verwundet worden. Jetzt hielt es ein neues Konzil zu Karthago im Jahr 404 vollständig für gerechtfertigt, gegen dieses „Unwesen" den dritten und gefährlichsten Schritt zu thun und bei der Staatsgewalt um strenge Strafmaassregeln einzukommen. Zwei Bischöfe wurden als Delegirte nach Ravenna gesandt, wo damals der abendländische Kaiser Honorius mit seinem ersten Minister, dem Stilicho, Hoflager hielt; und der Hof war ganz bereit, offenbar nur im Interesse der Religionseinheit, mit aller Strenge einzuschreiten. Scharfe Gesetze folgten sich jetzt Schlag auf Schlag, Unionsedikte, wie man sie nannte. Wiedertäufer — und das waren ja alle Donatisten — sollten mit dem Verlust ihres ganzen

Vermögens bestraft werden; jeder Ort, jedes Grundstück, auf dem eine Wiedertaufe Statt fand, verfiel dem Fiskus und sein Besitzer ging aller bürgerlichen Ehrenrechte verlustig. Sklaven, die von ihren Herren zum Uebertritt zum Donatismus genöthigt sich in den Schutz der Kirche begeben, sollten die Freiheit erlangen. Die Provinzialbehörden wurden unter Androhung einer ziemlich erheblichen Geldstrafe angewiesen, diese Gesetze unnachsichtlich strenge zu vollziehen.

Mit diesen sogenannten Unionsedikten trat unter den Donatisten eine Scheidung der Geister ein. Die Schwächeren liessen sich zurückschrecken, traten wieder über, wenn auch oft blos zum Scheine und aus Furcht, nicht aus innerer Ueberzeugung, aber zum Theil in grossen Schaaren und ganze Gemeinden mit ihren Bischöfen, so dass die Synode zu Karthago 407 beschloss, dass solche donatistische Gemeinden, die sammt ihren Bischöfen den Frieden gutwillig annehmen, diese ihre Bischöfe behalten dürften. Bei den Starken im donatistischen Glauben erreichte dagegen der Fanatismus seinen Höhepunkt; jetzt erst unter diesen Verfolgungen allerwärts fühlten sie sich so recht als die Kirche der Wüste, als das kleine Häuflein der ächten und getreuen Christen, deren Loos das Märtyrerthum sei. Die katholischen Bischöfe thaten ihr Möglichstes, um diesen Fanatismus stets wach und rege zu erhalten. Sie scheuten sich nicht, bei den Provinzialbehörden die Angeber zu spielen und sie, wenn sie ihnen nicht eifrig genug schienen, zu erneuter Thätigkeit anzuspornen. Selbst Augustin, der früher doch zu der milderen Partei gehörte, hatte sich nach und nach ganz mit den strengen Staatsgesetzen ausgesöhnt. Es ist eine seltsame Wandlung, die sich in wenigen Jahren mit ihm und in ihm vollzogen. Noch auf der Synode im Jahr 404 hatte er sich nur ungerne gefügt; es schien ihm gewagt, den Staat zur Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu veranlassen, doppelt gewagt um des sehr zweifelhaften Gewinnes willen, statt offener Feinde nunmehr heuchlerische Freunde zu bekommen. Aber bereits im Jahr 407 war er ein energischer Vertheidiger des neuen Systems. Sein

ehemaliger Freund, Bischof Vincentius von Cartennae, der aber zu den Donatisten übergetreten war, hatte ihn in einem Briefe über seine nunmehrige Haltung in dem Streite interpellirt. Augustin antwortete darauf sehr ausführlich. Zu züchtigen und zu strafen, meint er, und Zwangsmaassregeln anzuwenden sei auch in kirchlichen Angelegenheiten vollständig erlaubt und streite gar nicht gegen die Liebe, denn es geschehe aus der allerbesten Absicht, die Verirrten wieder zurechtzubringen, und wen der Herr lieb habe, den züchtige er. Und wollte man etwa einwenden, dass es jedenfalls der weltlichen Obrigkeit nicht zukomme, diese Strafen in kirchlichen Dingen zu verhängen, dass es dafür gar kein Bibelwort gebe, so sei das eben jetzt etwas ganz anderes, als zur Zeit der ersten Christen; jetzt sei der Staat christlich, der Kaiser christlich, und gemäss der ihm von Gott verliehenen Macht habe er nicht blos das Recht, sondern sogar die Pflicht, die Wahrheit zu schützen und die Feinde der Wahrheit zu strafen.

Wie wenig diese gefährliche und mit so schwachen Gründen vertheidigte Theorie gefruchtet, das zeigte sich in erschreckender Weise, als der gewaltsame Tod des allmächtigen Ministers Stilicho im Jahr 408 dem bisherigen Regierungssystem ein plötzliches Ende setzte. Der nächste Nachfolger Stilicho's wandelte zwar noch in seinen Bahnen; aber schon nach einem Jahre wurde er wieder gestürzt und nun trat am Hofe eine vollständige Reaktion ein. Religionsfreiheit hiess das Losungswort der neuen Politik in kirchlichen Dingen; die Unionsedikte wurden wieder aufgehoben (409). Gewaltig war der Einfluss dieses Umschwunges in der Politik auf die nordafrikanische Kirche; der Donatismus bekam wieder neues Leben; ganze Schaaren, die die Furcht vor Strafe in's katholische Lager getrieben, traten wieder zurück, die Circumcellionen wurden zusehends frecher und gewaltthätiger und die neuen Prokonsuln sahen ruhig ihrem wilden Treiben zu. Da ergriffen die Bischöfe neuerdings die Initiative und schickten im Jahr 410 eine Deputation nach Ravenna, um den Kaiser persönlich zu bitten, die Kirche vor den Donatisten zu schützen. Honorius war nicht

abgeneigt, den Bitten zu entsprechen; doch sollte vorher noch ein letzter grossartiger Versöhnungsversuch gemacht werden. Bis dahin hatten stets nur fruchtlose Gespräche zwischen Einzelnen stattgefunden; jetzt wollte man es einmal im Grossen versuchen. Ein allgemeines Gespräch sollte abgehalten werden, auf kaiserlichen Befehl und unter kaiserlichen Auspizien, und dieses sollte ein für allemal entscheiden. Sollten die donatistischen Bischöfe nach dreimaliger Aufforderung sich weigern, zu erscheinen, so sei ihr Ausbleiben als ein Geständniss zu betrachten, dass sie ihre Sache selbst verloren gäben; sie hätten sich damit selbst das Urtheil gesprochen, und es sollten sofort ihre Gemeinden genöthigt werden, sich mit den Katholiken zu vereinigen; die sich aber von vornherein zur Theilnahme an der Verhandlung bereit erklärten, denen sollten einstweilen ihre Kirchen zurückgegeben werden. Kaiserlicher Kommissär war Flavius Marcellinus, ein Freund Augustins. Ihm sollte die Entscheidung über beiderseitiges Recht oder Unrecht zukommen. Mit schwerem Herzen fügten sich die Donatisten: es blieb ihnen aber kein Ausweg. Sie kamen in Karthago im Mai 411 zusammen: 286 Bischöfe von den Katholischen, 279 von den Donatisten. Es wurde ein Ausschuss von sieben Sprechern je auf einer Seite gewählt; auf Seiten der Donatisten war Hauptsprecher Petilian, unter den Katholiken Augustin.

Wenn wir die Geschichte dieses Religionsgespräches unparteiisch durchlesen, so können wir uns des bemühenden Eindruckes nicht erwehren, dass das Ganze eigentlich nur ein freventliches Spiel war. Mochten auch die Katholischen in der Sache, wenn auch nicht ganz, so doch grossentheils das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite haben, — die Form, in der das Gespräch vor sich ging und endete, war eine unwahre und verlogene. Für's Erste sollte weltliche Gewalt entscheiden über theilweise rein geistliche und rein kirchliche Fragen. Wie hatte ein Athanasius gegen solche Synoden, „auf denen ein Komes den Vorsitz führe", geeifert Wie hätte ein Augustin geeifert, wenn der Komes donatistisch gewesen! Und wie stand es um die Unparteilich-

keit des Richters! Bevor nur ein einziger donatistischer Bischof in Karthago war, hatte er sein Urtheil schon gefällt. Es klingt fast wie ein Hohn, wenn Augustin in einer Predigt, die er kurz vor Eröffnung der Konferenz in Karthago hielt, mit grossem Selbstbewusstsein hervorhebt, dass die katholischen Bischöfe bereit seien, auf ihre Stellen zu resigniren, wenn sie Unrecht bekämen. Waren sie aber nicht völlig sicher, dass sie Recht bekämen? Den Donatisten konnte das nicht verborgen bleiben; sie waren auch keinen Augenblick im Zweifel über den Ausgang des Gesprächs, und allen Betheuerungen und Versicherungen, dass mit der grössten Unparteilichkeit die Streitsache sollte entschieden werden, setzten sie einen unerschütterlichen Unglauben und einen beissenden Spott entgegen. Als der Kommissär Marcellinus ihnen den Vorschlag machte, noch einen zweiten Richter aus ihrer Mitte ihm beizugeben, antwortete ihm Petilian: „Es steht uns nicht an, einen zweiten Richter zu wählen, da wir auch um den ersten nicht gebeten haben."

Am ersten Juni 411 wurde die Konferenz durch eine Ansprache des kaiserlichen Kommissärs und die Verlesung des kaiserlichen Edikts eröffnet. Dann folgte eine weitläufige, zwei Tage dauernde Diskussion über allerlei Vorfragen, ganz besonders über die Frage, wer denn eigentlich Kläger sei, wer zuerst die Staatsgewalt für sich und gegen die andere Partei um Hülfe angegangen habe, wobei die Katholiken eifrig bemüht waren, das Odium von sich ab und auf die Donatisten zu wälzen. Erst in der dritten Konferenz konnte auf die eigentlichen Streitpunkte eingetreten werden. Jede Partei hatte in einem Mandat an ihre Sprecher ihre Ansichten und Meinungen weitläufig auseinander gesetzt und begründet. Nach Verlesung der Mandate begann die Diskussion über die zwei Punkte, die Entstehung des donatistischen Schisma und über die Reinheit der Kirche und Heiligkeit ihrer Glieder, — eine Diskussion, die zwar mit viel Eifer und Leidenschaft geführt wurde, aber wesentlich keine neuen Gesichtspunkte zu Tage förderte.

Wie vorauszusehen war, entschied sich Marcellinus

gegen die Donatisten, und auch der Kaiser Honorius bestätigte, als sie appellirten, sein Urtheil. Harte Edikte, ungefähr des nämlichen Inhaltes wie die früheren, erfolgten nun und wurden auf's strengste durchgeführt. Und diese Edikte erreichten nach und nach vollständig ihren Zweck, da die Partei innerlich bereits im Zerfall war; in den nächsten Jahren aber steigerten sie die Erbitterung der Donatisten zur Verzweiflung. Gegenüber den Flugschriften, die Augustin zur Aufklärung des Volkes über das Resultat der Konferenz abfasste, „an die Donatisten nach der Konferenz" und „kurzer Auszug über die Konferenzverhandlungen", wurden die Donatisten nicht müde, immer und immer wieder in mündlichen und schriftlichen Ansprachen zu betonen, dass sie überhaupt dem Staate das Recht der Entscheidung in kirchlichen Angelegenheiten bestreiten und speziell in der Konferenz in höchst parteiischer Weise um ihre freie Meinungsäusserung betrogen und in den Protokollen dann als geschlagen und besiegt hingestellt worden seien; auf die strengen Maassregeln der römischen Beamten antworteten ihre Circumcellionen mit Repressalien aller Art, und wenn vielleicht auch da und dort donatistische Laien wieder zurücktraten zur katholischen Kirche, die Bischöfe wenigstens blieben in ihrem ungebeugten Trotze fest und setzten den Bekehrungsversuchen von Staat und Kirche oft nur den beissendsten Spott entgegen. Wir sehen dies an zwei Fällen. Im Jahr 418 kam Augustinus nach Cäsarea Mauretania (Algier) und hatte dort eine Zusammenkunft mit Emeritus, dem gewesenen donatistischen Bischofe daselbst, einem der sieben Wortführer auf dem Gespräche zu Karthago. Bisher hatte sich derselbe versteckt gehalten: Augustin nahm ihn in die Kirche zu einem Gespräche. Viel Volks war versammelt. Als nun aber Augustin aufgehört hatte zu reden, sagte Emeritus die bitteren Worte: „Ich kann nicht anders wollen, als wie ihr wollet; aber ich kann wollen, was ich will." Wie fein deutete er damit an, dass er ja keine andere Meinung äussern dürfe, als die katholische, da ja der Staat die seine verboten, und doch keine andere aussprechen könne vermöge seiner individuellen Ueberzeu-

gung, die ihm nicht erlaube, in die katholische Kirchengemeinschaft einzutreten. Doch gab Augustin die Hoffnung noch nicht auf; zumal auch das Volk seinen mahnenden Worten grossen Beifall gespendet. Zu einer neuen Disputation wurde daher der folgende Tag anberaumt und zugleich ein Schnellschreiber bestellt, das Gespräch niederzuschreiben. Augustin begann mit einem Hinweis auf die Konferenz zu Karthago, wo die Donatisten durch die Macht der Wahrheit besiegt worden seien. Darauf antwortete Emeritus kurz und bitter: „Aus den Konferenzverhandlungen ist zu ersehen, ob ich besiegt worden bin oder ob ich gesiegt habe, ob ich durch die Wahrheit besiegt oder durch die Gewalt unterdrückt worden bin." Und als Augustin bemerkte, wenn er weiter nichts zu sagen habe, warum er denn eigentlich gekommen sei, setzte Emeritus noch hinzu: „Einfach, um dir ein für alle Mal diese Antwort zu geben." Zu einem weiteren Worte liess er sich nicht herbei. Wozu sich auch vertheidigen, da man der weltlichen Macht bereits hatte weichen müssen? Gewiss, in diesem Benehmen des Emeritus lag ein verwundender Stachel, eine bittere Kritik. Augustin deutete es freilich auf seine Seite. „War nicht," rief er nachher aus, „war nicht Emeritus, als er mit freiem und gesundem Munde da stand und schwieg, war er nicht ein gültiger Zeuge für uns, dieser stumme Feind?" Noch kühner und energischer benahm sich ein anderer der donatistischen Sprecher auf dem Konzil, Gaudentius von Tamaguda. Anfangs hatte er sich geflüchtet, war dann aber wieder in seine Gemeinde zurückgekehrt. Sofort erliess der kaiserliche Tribun Dulcitius Befehl, gegen ihn einzuschreiten und bedrohte die donatistischen Gemeindeglieder, die nicht zur katholischen Kirche übertreten würden, mit dem Tode. Doch Gaudentius schrieb ihm als Antwort: „Wisse, dass, wenn Du Gewalt gegen uns brauchen willst, ich und meine Gemeinde uns in unsere Kirche zurückziehen, dieselbe anzünden und uns mit ihr verbrennen werden." Diese Sprache der Verzweiflung setzte den Tribunen in Verlegenheit. Er sandte Gaudentius ein sehr verbindliches Schreiben zu, in welchem er die üble

Wirkung seiner allzu scharfen Drohung zu verwischen suchte und dem Bischofe zu verstehen gab, das Beste für sie Beide wäre, wenn er durch die Flucht sich selber aller Gefahr und ihn, den Tribunen, aller weiteren Verlegenheit enthöbe. Diese allerdings starke Zumuthung wies Gaudentius in zwei sehr würdigen Schreiben zurück, indem er betonte, dass weder er noch die Seinigen das Märtyrerthum suchten und auch Niemanden dazu zwängen, dass sie aber als treue Diener Christi, den biblischen Mahnungen folgend, jeden Augenblick bereit seien, für ihren Glauben und ihre Ueberzeugung sogar das Leben zu lassen. Den guten Rath zur Flucht könne er nicht befolgen; der Tribun möge nachlesen, was Christus im Evangelium Johannis (X, 11. 12.) über den guten Hirten und den Miethling sage. Der Tribun übergab die beiden Schreiben zur Beantwortung dem Augustin, der sich des Auftrages in seiner Schrift „gegen die Briefe des Gaudentius" entledigte (420). Es ist dies die letzte Schrift, die Augustinus im Kampfe gegen die Donatisten verfasste; und man fühlt ihr den Ueberdruss und die Ermüdung an, die sich des Schreibers nach so langer literarischer Fehde und doch so wenig sichtbaren Erfolgen bemächtigte.

Was den vereinten Bemühungen von Staat und Kirche, einem so grossen Aufgebot von geistigen Waffen und einer solchen Macht von Zwangsmaassregeln nicht gelungen war, das brachten endlich die Vandalen zu Stande. Wohl waren die Schaaren der Donatisten bedeutend dezimirt worden; und wie hätte es auch anders sein können, nachdem noch im Jahr 414 und 415 der Kaiser Honorius die Reskripte gegen die Donatisten verschärft, ihnen alle bürgerlichen Rechte genommen, ihnen bei Todesstrafe ihre Zusammenkünfte verboten und durch Einsetzung energischer Kommissäre auch für genaue Vollziehung seiner Verordnungen Sorge getragen hatte. Aber ein kleines Häuflein stand noch unbesiegt da, eher zu sterben bereit, als sich zu ergeben. Da kamen Ende der zwanziger Jahre die arianisch gesinnten Vandalen nach Afrika hinüber, die in ihrem religiösen Verfolgungseifer alle Anhänger des nizänischen Konzils in die

gleiche Verdammniss warfen und ohne Unterschied mit gleicher Wuth verfolgten. Mit der katholischen Kirche hatten nun neuerdings auch die Donatisten die ganze Barbarei der sprichwörtlich gewordenen Vandalenwirthschaft zu erdulden; in der gemeinsamen Noth und vor dem gemeinsamen Feind verschwanden die Differenzen, die ein volles Jahrhundert lang die nordafrikanische Kirche zerrissen hatten. Was etwa noch sporadisch von der donatistischen Sekte sich fortpflanzen konnte, das wurde dann im siebenten Jahrhundert mit der ganzen afrikanischen Kirche von den Sarazenen vernichtet.

Ueberblicken wir nochmals den ganzen Verlauf dieses donatistischen Streites, so dürfen wir wohl sagen: in der vordersten Reihe der Kämpfer stand Augustin. Er war es, der die Religionsverhandlungen meist veranlasst und in denselben die Hauptrolle gespielt hat, so z. B. 411 auf dem grossen Gespräch zu Karthago. Er war ohne Rast und Ruh. Ebenso hat er auch die Staatsgewalt stets in Athem erhalten. Einmal nämlich in dieser verweltlichten Richtung blieb er konsequent fest und sah auch nur in einem konsequenten Verfahren der Staatsgewalt Heil. Als nach dem Sturze Stilichos die Donatisten wieder ihr Haupt erhoben, schrieb er an Stilichos Nachfolger, Olympius, einen dringenden Brief, er möchte die früheren Gesetze gegen die Feinde der katholischen Kirche aufrecht erhalten.

Mit dieser Thätigkeit ging die literarische Bestreitung Hand in Hand. Augustin war, wie wir sahen, ebenso unermüdlich in Streitschriften, theilweise veranlasst dazu z. B. durch Donatus, Parmenian, Petilian und Andere, die gegen die Katholischen geschrieben hatten. Seine Hauptschriften haben wir im Verlaufe des Streites bereits genannt. So sehen wir Augustin alle Hülfsmittel gegen den Donatismus aufbieten: kirchliche, staatliche, literarische; die ganze Thätigkeit seiner Kirche gegen dieses Schisma geht so zu sagen in ihm auf, hat in ihm ihren Mittel- und Höhepunkt. In der That, Augustinus hat ihnen den meisten Abbruch gethan. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn der ganze Hass der Partei auf ihn fiel als ihren gefürchtetsten

Gegner. Sie verspotteten seine Dialektik, vor der sie sich scheuten, sie schicke sich nicht für Christen. Augustinus berief sich dagegen auf Paulus, auf den Herrn selbst. Sie nannten ihn einen Verführer und Betrüger der Seelen, einen Wolf, den man zur Beschützung seiner Heerde tödten müsse, für welche That Gott alle Sünden vergeben werde. Sie lauerten ihm auf, wenn er umherging, die Gläubigen zu stärken. Einst würde er in ihre Hände gefallen sein, wenn nicht sein Wegweiser sich verirrt und so die Bosheit jener Mörder vereitelt hätte. Augustinus konnte sich leicht darüber trösten, wenn nur seine Sache siegte, woran ihm allein lag, und diese siegte allerdings zuletzt. Und wenn es ihm auch nicht gelang, die Spaltung völlig zu unterdrücken, so hat er doch jedenfalls der Bewegung den Lebensnerv durchschnitten. Er war gegen den Donatismus, was Athanasius gegen den Arianismus.

2. Die geistige Seite des donatistischen Streites mit ihren Gegensätzen od. die donatistische Kontroverse. — Ihre Hauptpunkte:

Nachdem wir den donatistischen Streit in seinen äusseren Umrissen geschildert, wollen wir nun zu der Kontroverse und ihren Hauptfragen, zu den donatistischen Sätzen und den Augustinischen Antithesen übergehen.

Da sind es nun zwei Kardinalpunkte, die uns entgegentreten: 1) der Begriff der Kirche, und 2) das Verhältniss der Kirche und des Staates zu einander.

Es hatten bis jetzt fast nur Häresien und Fragen des Glaubens und der Dogmatik die Kirche bewegt. Schismen waren meist noch im Hintergrund geblieben, und eben damit jene Fragen, die sich auf die Kirche als solche und ihre Erscheinung beziehen. Im donatistischen Kampfe treten nun diese Fragen mächtig hervor, nachdem bereits einzelne Vorläufer, z. B. die Montanisten, Novatianer, später die Meletianer diese Richtung angekündigt hatten. Eine Verschiedenheit im Glauben ist nicht vorhanden, und auch Augustin selbst rechnet die Donatisten nicht unter die Häretiker, obwohl ihr Schisma ihm keine geringere Sünde ist als irgend eine Häresie; der einzige Punkt, wo im Glauben eine Differenz, ist die Kindertaufe, und dies hängt eben zusammen mit dem donatistischen Begriff der Kirche.

Wir wenden uns nun zum ersten Streitpunkt, zur Kontroverse über die Kirche und ihren Begriff. 1. Die Frage nach der Kirche.

In dem Maasse, in welchem die Kirche in die Welt und die Welt in die Kirche hineinwuchs, was besonders seit Konstantin, mit dem die Kirche Staatskirche zu werden begann, der Fall war, wurde sie zugleich auch immer verweltlichter im ethischen Sinne des Wortes. Und doch wollte und sollte sie die eine, reine, wahre, katholische Kirche sein und bleiben. Liess sich dieser Widerspruch ertragen? Und wenn von Vielen, auch von Allen, auch von den Rigoristen?

Die Donatisten, diese heissblütigen Afrikaner, waren es zunächst, die ihn nicht ertrugen. Nicht dass sie im Gegensatz zu den übrigen katholischen Gliedern die Meinung gehabt hätten, die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung könne nicht zugleich auch unmittelbar die wahre, die ideale sein, oder Idee und Erscheinung decken sich nicht; vielmehr waren sie es gerade, die daran festhielten und dies praktisch durchzuführen für ihre höchste Pflicht und Aufgabe erachteten. Dass aber diese mit so vielen notorisch unwürdigen Gliedern bemackelte Kirche nicht die reine, die wahre, die katholische sein könne, dass man vielmehr von ihr ausgehen, sich lossagen, scheiden und eine andere, welche diese Prädikate in sich vereinige, begründen müsse, und dass sie (die Donatisten) es seien, welche diese auch wirklich begründeten und nunmehr die wahre Kirche bildeten und durch ihre Kirchenzucht aufrecht erhielten, das war ihr eigentlicher Gedanke, ihr Anspruch, ihr reformatorischer Versuch.

Indessen konnte dies, weil es ein Ding der Unmöglichkeit war, nicht abgehen ohne grosse Selbsttäuschung und ohne dass gerade die grössten Eiferer dem maasslosesten Subjektivismus verfielen.

Noch einmal: im Auftreten des Donatismus lag gewissermassen eine Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche und die Erschlaffung ihrer Disziplin. Und das ist sein gutes Theil gewesen. Es lässt sich in der That ein Eifer für Sittenzucht und Reinheit ihrer Kirche in ihren besten Repräsentanten nicht verkennen. Sie sollte eine reine und Die donatistische Anschauung.

heilige sein; das wollten sie, wie die Montanisten, die Novatianer und ähnliche Sekten. Diese Forderung der Reinheit bezog sich ganz besonders auf die „Diener" der Kirche, die Priester, als die den wahren Glauben zu pflanzen und zu verbreiten, die „Gnaden" der Kirche, die Sakramente, zu verwalten und zu spenden hätten. Nun könne aber Niemand etwas geben, was er selbst nicht habe, wer selbst nicht rein sei, keinen Andern reinigen, wer selbst den Glauben nicht habe, ihn keinem Andern mittheilen.

Aus diesem ihrem Reinheitsprinzip ergaben sich ihnen die weiteren Forderungen von selbst. Soll die sichtbare Gemeinschaft eine reine sein, so ist, was notorisch unwürdig ist, aus ihr auszustossen; geschieht dies nicht, so befleckt sich die ganze Gemeinschaft, und es hat sich sofort, wer rein ist, von ihr zu trennen und eine neue reine Gemeinschaft zu bilden. Mag auch diese Gemeinschaft eine kleine sein im Verhältniss zu der ganzen Masse, so bedenke man jene Stellen der h. Schrift, wo von den Auserwählten die Rede ist, von den 7000, die dem Baal ihre Kniee nicht beugten, von den Wenigen, die den schmalen Weg zum Himmel gehen, während die Menge den breiten Weg des Verderbens betrete.

Zu dem Hauptmotiv des Schisma, dem einseitigen Eifer für die Zucht der Kirche, trat dann, wie Augustin so oft versichert und auch nichts weniger als unwahrscheinlich ist, geistlicher, pharisäischer Hochmuth, der jenen Eifer nur vorgeschützt. Gewiss ist, dass auch die wildesten Leidenschaften sich an eine Richtung anschlossen, die in ihrer letzten Spitze zum sich selbst verzehrenden Fanatismus werden musste und wurde.

Nicht mit Unrecht hat man daher im Geltendmachen des subjektiven Moments nach seiner guten wie nach seiner schlimmen Seite das Charakteristische des Donatismus gesehen. Die Reinheit der Glieder sollte die Wahrheit, das Wesen, d. h. die Heiligkeit der Kirche begründen, so meinten es ja die Donatisten, die nichts Geringeres als die sichtbare Erscheinung und Darstellung einer Kirche von Heiligen anstrebten. Mit dem Widerspruch, dass die sichtbare Kirche zugleich auch die reine sein sollte, war also der Donatismus

behaftet und schon an diesem musste er zu Grunde gehen, da über die Reinheit zu entscheiden nur Sache des Herzenskündigers ist, nie aber ein menschliches Kriterium darüber urtheilen kann, ohne der schlimmsten Heuchelei zu rufen oder nur auf die äusserliche Gerechtigkeit abzustellen.

Diesen Subjektivismus mit all dem Widerspruch, an dem der Donatismus litt, hat Niemand besser erkannt und in seinen Konsequenzen schärfer gezeichnet als Augustin.

Treten wir daher näher auf die augustinische Kritik ein. Alles sei da ohne festen Halt, gestellt auf das eigene, reine Ich, die ganze Wahrheit der Kirche auf die Meinung der Individuen, ihre ganze Existenz auf deren eigenstes Zeugniss. — So im Allgemeinen.

Die Augustinische Kritik.

Näher nun ist die eine Art, wie Augustin dies System angreift, die, dass er nachweist, wie dies Prinzip alle Kirche, ja sich selbst aufhebe. Sei nämlich, dies ist seine Deduktion, das Prinzip der wahren Kirche die Reinheit der Glieder, d. h. ihre eigene Gerechtigkeit, wo sei Zeugniss und Garantie für diese Gerechtigkeit, d. h. für die Wahrheit der Kirche? Es liege nirgends anders, als im eigenen Meinen der Individuen. Ein Meinen aber, das eben nur Meinen sei, müsse am Ende umschlagen in die entschiedenste Ungewissheit. „Ihr sagt, in euch sei die Kirche; aber kann sie nicht eben so gut in Andern sein, die sich früher oder an andern Orten separirt haben? Das könnt ihr nicht bestreiten und so müsst ihr euch selbst ungewiss werden; es muss aber Allen so gehen, die für ihre Gemeinschaft kein objektives gültiges Zeugniss haben, sondern nur ihr eigenes."

Indem Augustin diese „Täuschungen und Blendwerke" des einseitig gefassten subjektiven Prinzips aufdeckt, erinnert er an die Warnung des Erlösers vor denen, die da sagen: „siehe, hier ist Christus, da ist er." Ganz so sprächen auch die Donatisten, die Separatisten: hier ist die wahre Kirche, da ist sie, und hätten doch kein objektives Zeugniss dafür, sondern nur die Prätension ihres eigenen Meinens, das sich für gerecht, die eigene Kirche für die wahre halte.

Sei aber einmal, fährt Augustin fort, das eigene Meinen

das Prinzip für die Separation und Konstitution einer neuen Gemeinschaft, ob da nicht dem Einen mit seiner Meinung ein Anderer gegenübertreten könne mit der seinigen? und könne der Andere nicht, und zwar mit demselben Rechte, mit dem der erste sich separirt, und nach demselben Prinzip ihm die wahre Kirche absprechen und sie sich vindiziren? Eine Gemeinschaft, die keinen andern Grund habe, als einen solchen, werde darum aus sich heraus, aus dem eigenen Schoosse, wieder andere erzeugen, die ihr gegenüber treten, eine Mutter von lauter Separationen und Kirchlein werden, „von denen jede, je kleiner sie ist, sich für desto gerechter und somit für wahrer hält, als die andere, und muss so am Ende an ihr selbst zu Grunde gehen.

Das donatistische Prinzip hebe sich aber auch in sich selbst auf. Ergehe nämlich die Forderung an die sichtbare Gemeinschaft, dass sie eine reine sei, so sei vorerst zu fragen, ob irgend ein Glied derselben hienieden zur vollkommenen Reinheit gelange. Sei dies zu verneinen, so falle von selbst die Forderung an die Kirche weg. Aber auch hievon abgesehen, — wer könne für die Reinheit eines Andern bürgen? Wer sehe in's Herz, wer könne sagen, ob Einer wirklich heilig sei oder aber ein Heuchler? Wie und wo sei also eine solche reine, sichtbare Gemeinschaft möglich? Habe aber die Forderung nur den Sinn, dass sich die Reinheit der sichtbaren Kirche nicht auf die innere Reinheit beziehe, weil das unmöglich (wie denn auch die Donatisten schieden zwischen innerer und äusserer), sondern auf die äussere, so dass nämlich, wer offenbar sündige, ausgestossen werde, so sei dies eine Reinheit und — keine.

Uebrigens verrathe es Stolz und Lieblosigkeit, sofort sich von den Unreinen loszureissen, die man vielmehr mit Liebe tragen sollte. (s. u.)

Von welcher Seite man also diese Forderung betrachten möge — sie sei unhaltbar. Wenn nun aber nur die (sichtbare) reine Kirche, wie die Donatisten sagen, die wahre sei, eine solche aber nicht denkbar und möglich sei, so gebe es eben damit auch keine wahre Kirche.

In dieser Art glaubte Augustin klar nachgewiesen zu

haben, wie das donatistische Prinzip sich selbst und alle Kirche aufhebe; er ist jener Dialektik nachgegangen, die im Separatismus — wie überhaupt in jedem einseitig aufgefassten Prinzipe — liegt, ihn selbst auflöst und über ihn hinausführt. Das hat sich denn auch, wie wir oben sahen, in der Geschichte des Donatismus handgreiflich herausgestellt, und Augustin findet eine besondere Genugthuung darin, den Donatisten diese Selbstauflösung ihrer Kirche in ihrer eigenen Geschichte als Spiegel und Zeugniss ihres „verkehrten und heuchlerischen" Wesens vorzuhalten. Wenn sie die Forderung der Reinheit der Kirche vorbrachten und damit ihre Separation begründeten, so erinnert er sie — und was könnte sie deutlicher überweisen, wie wenig sie ihr Ideal von der Heiligkeit der Kirche praktisch durchzuführen vermöchten! — an die Rohheiten eines Optatus, an die Brutalitäten der Circumcellionen, an ihre Ausschweifungen, besonders in Trinkgelagen, an ihre Selbstmorde; er erinnert sie an die vielen Sekten („wer könnte sie alle zählen!"), die aus ihrem Schoosse hervorgingen nach demselben Grundsatze, nach welchem die erste, die Mutter aller übrigen, sich von der rechtgläubigen Kirche lostrennte. „Aber so musste es kommen, dass zertheilt und zertrennt sich auflösten, die ihren Stolz und ihre Leidenschaftlichkeit dem heiligsten Band des katholischen Friedens vorgezogen haben." Er erinnert sie, wie jede von ihren Sekten die andere (z. B. die Maximianer die Donatisten u. s. w.) bestreite, jede sich für besser, ja für die wahre Kirche halte, an die Inkonsequenz ihres Verfahrens, indem sie, die eigentlichen Donatisten, die Maximianisten, die sie doch selbst als Unheilige und Traditoren ausgeschlossen, wieder aufnehmen, und findet in allem diesem das innere Gericht, das über sie ergehe, zugleich aber auch das offenbarste Zeugniss, wie unrecht ihr Schisma sei.

Augustin's positive Antithese:

Augustin zeigt aber nicht blos den Donatismus in seiner Selbstauflösung; er widerlegt ihn auch positiv, Satz gegen Satz, und entwickelt dabei seine Anschauung von der Kirche, eine Anschauung, wobei er strebt, die beiden Momente, das objektive wie das subjektive, geltend zu machen und in

der gehörigen Weise in Einklang zu bringen. Da ihm aber der Donatismus das subjektive Moment ganz einseitig hervorgekehrt hat, so kann es nicht fehlen, dass er diesem gegenüber in seiner Polemik vorzüglich die Objektivität der Kirche premirt.

a) Die wahre Kirche nach ihrer objektiven Seite. Sie hat nicht die Heiligkeit ihrer Glieder, sondern Christi Gerechtigkeit zum Grunde und den h. Geist als in ihr wohnen, und einen (objektiv) heiligen Priesterstand.

Die Kirche hat ihm als objektive, dies ist das Erste, zu ihrem Grund — Christus selbst und seine Gerechtigkeit. Diesen Satz stellt er dem donatistischen gegenüber, dass die Wahrheit der Kirche bestehe in der Reinheit der Glieder. Augustin meint es eher umgekehrt. Den donatistischen Standpunkt nennt er den der jüdischen Selbstgerechtigkeit. „Von euch, ihr Donatisten, kann wohl auch gesagt werden, was Paulus von den Juden sagt: sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht unterthan; nur in dem Einzigen seid ihr verschieden von den Juden, dass ihr die christlichen Sakramente habt, die jene noch entbehren.“ Die Kirche ist ihm „das Haus Gottes“, eine göttliche Heilsanstalt, was er besonders mit Bezug auf die ihr geschenkten und ihren objektiven Schatz bildenden Gnadenmittel sagt und der subjektiven Heiligkeit der donatistischen Kirche gegenüberstellt. Sie ist ihm die „Gemeine Christi“; der Herr ist es, „der sie gemacht hat“; sie ist sein „Leib“, ist „in dem guten Samen, den Er gesäet hat, und der, wenn auch unter Unkraut, bis zur Ernte wächst“. Darin, sagt Augustin, habe die Kirche ihren Grund, ihre Heiligkeit; und dieser auf göttlicher Stiftung ruhende objektive Charakter sei ihre Wahrheit, wie auch die einzelnen Glieder in ihr, selbst Priester und Bischöfe irren und fallen können; und diese ihre Wahrheit sei zunächst unabhängig von der Subjektivität der Glieder. „Weder ist darum die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi, weil Einige — angenommen, es wäre auch erwiesen — die h. Schriften der heidnischen Obrigkeit ausgeliefert haben, noch sind deswegen die Donatisten die falschen, weil ihre Circumcellionen so schlechte Thaten verüben.“ Und als Petilian, der donatistische Bischof, in Augustin drang, er solle sich erklären, ob er

Cäcilian als seinen Vater anerkenne, in welchem Falle dann die Sache der katholischen Kirche ganz von der Schuld oder Unschuld dieses letzteren abhange, sagte Augustin: „Ich habe ein Haupt und das ist Christus, dessen Apostel ich sagen höre: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Denn auch wo sich der Apostel Vater genannt hat, fügt er hinzu, damit wir seiner Vaterschaft keine schwache menschliche Basis geben sollten: durch das Evangelium habe ich euch gezeugt. Von dem Evangelium also leite ich meinen Samen ab.... In Beziehung auf mein Heil kenne ich keinen andern Vater als Gott, zu welchem wir täglich beten: Vater unser, der du bist im Himmel."

Was wir hier Augustin von Christus im Verhältniss zur Kirche aussagen hörten, die er den Leib Christi nennt, das thut er auch vom h. Geist. Bald wird der eine, bald der andere von ihm in eine so innige Verbindung mit der Kirche gesetzt, dass er sie nur, im donatistischen Streit wenigstens, in ihr und durch sie wirken lässt, ausserhalb der Kirche aber kein Heil kennt. Den Satz Cyprians: ausser der Kirche kein Heil, hat er, wie man sieht, aufgenommen und ihn dadurch besonders begründet, dass er den h. Geist, den wahrhaften Heilsaneigner, nur in der Kirche, ausserhalb derselben aber nicht walten und wirken lässt; — eine Motivirung freilich, die der Natur des Geistes, der „wirkt, wo er will", und dessen Wesen eben darum ein unbeschränktes ist, geradezu widerspricht, und von der wir nicht wissen, woher Augustin ihre Berechtigung genommen! Das aber wissen wir, dass wir hier den einen Grundirrthum haben, auf den Augustin den Satz aufbaute: ausser der Kirche kein Heil. Als den andern Grundirrthum müssen wir dann aber das bezeichnen, dass er zwar stets, wo es sich um jenen Satz handelt, von der Kirche im Allgemeinen, also von der Gemeinschaft aller Gläubigen spricht, in Wahrheit und Wirklichkeit aber unter ihr nur die römisch-katholische meint, die er jener allgemeinen schlechtweg substituirt. Aus seinen Vordersätzen nun auch die Konsequenzen zu ziehen, ist Augustin nicht lässig, ganz wie sein Vorgänger Cyprian; und er meint damit, die schismatischen Gegner in's Herz

getroffen zu haben. Und in der That, was kann es Härteres geben, als wenn er sagt, dem Schismatiker und Häretiker nütze nichts, was Christus zum Heil der Menschen gethan, nichts seine Theilnahme an den h. Handlungen und Sakramenten, nichts sein Glaube; „selbst nicht, wenn du dich für Christi Namen lebendig verbrennen liessest, nützte dir das etwas, vielmehr würdest du zur ewigen Höllenstrafe verdammt, so du ausserhalb der Kirche bist und losgetrennt von dem Zusammenhang der Einheit und dem Band der Liebe.“ (ep. 173.)

Um die Heiligkeit der Kirche zu sichern, geht Augustin dann aber noch so weit, im Klerus einen objektiv heiligen Priesterstand darzustellen, in dem die Heiligkeit der Kirche ihre Träger habe. Wie der Taufe, so schreibt er nämlich auch der Ordination einen unzerstörbaren Charakter zu, wodurch dem Ordinirten, abgesehen von seiner persönlichen Beschaffenheit, der Stempel einer objektiven, unpersönlichen, dinglichen Heiligkeit aufgedrückt werde, der ihm verbleibe, welches auch seine persönlichen Wandlungen sein mögen.

Man sieht: der Eifer gegen seine Gegner, die Donatisten, und ihren Kirchenbegriff hat den Augustin hier bis an den äussersten Punkt geführt; nicht genug, dass er zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche einschiebt, macht er auch den Klerus zum Vertreter dieser h. Kirche und darum zu einem sakramental heiligen Priesterstand. So weit ist selbst Cyprian in seinem Kirchenbegriff noch nicht gekommen. Augustin erst ist es, der diese Erfindung von einem unauslöschbaren Charakter, den die Ordination verleihe (im Gegensatz gegen den subjektiven Priesterbegriff der Donatisten), aufgebracht und so den Priesterstand zum h. Träger der h. Kirche gemacht und von den Laien total getrennt hat.

Sie hat die heilige Schrift für sich zum Zeugnisse.

Die Kirche Christi als objektive, dies ist das Andere, habe zu ihrem Zeugniss — die h. Schrift. Diesen Satz stellt er dem individuellen Meinen der Donatisten gegenüber, die sich für die Wahrheit ihrer Kirche auf lauter subjektive Zeugnisse, auf Gesichte, Gebetserhörungen u. dergl. beriefen. In alle dem findet aber Augustin kein untrügliches,

objektives Zeugniss. Gesichte u. dergl. (er erinnert dabei an die Orakel der Heiden) fallen, sagt er, in das Gebiet der Natur, oder können sogar Blendwerke der Dämonen sein; Gebetserhörungen fallen in das Gebiet der allgemeinen Providenz Gottes, und seien nicht einmal immer Zeugniss für die Gnade Gottes oder für die besondere Gottseligkeit des Individuums, das erhört worden. „Beweist mir eure Kirche, aber nicht damit, dass ihr sagt: es ist wahr, weil ich's sage, oder weil es mein Kollege, oder jene Bischöfe oder Kleriker oder unsere Laien sagen; oder es ist deswegen wahr, weil jener oder jene Wunderbares thut, Donatus oder Pontius, oder wer immer; oder weil Menschen bei Begräbnissstätten unserer Verstorbenen beten und erhört werden, oder weil das und das sich daselbst ereignet; oder weil jener unser Bruder oder jene unsere Schwester wachend ein solches Gesicht sah oder träumend ein solches Gesicht träumte. Weg mit diesen Erdichtungen lügnerischer Menschen oder Blendwerken trügerischer Geister! Denn entweder ist nicht wahr, was man da sagt, oder wenn es wahr ist, so haben wir uns um so mehr davor zu hüten; da auch der Herr vorausgesagt, dass es nicht an Solchen fehlen werde, die Zeichen und Wunder thun, dass verführt werden, so es möglich wäre, selbst die Auserwählten. Wenn ferner Einer, der betet an den Gräbern von Häretikern, erhört wird, so wird er nicht erhört um des Verdienstes des Orts willen, sondern um des Verdienstes seines Verlangens willen empfängt er entweder das Gute oder das Böse. Denn der Geist Gottes, heisst es, erfüllt den Erdkreis. Und Viele werden erhört, denen Gott entgegen ist, nach dem Wort des Apostels: er hat sie dahin gegeben in ihres Herzens Gelüsten; während hinwiederum Gott in seinen Gnaden Vielen nicht gewährt, was sie wollen, um ihnen zu geben, was ihnen gut ist. Was aber Gesichte anbetrifft, so wissen wir ja, dass auch der Satan sich in einen Engel des Lichts verkleidet, und dass Viele ihre Träume schon betrogen haben. Man höre nur, was die Heiden von ihren Tempeln und Göttern wunderbare Thaten und Gesichte erzählen, und doch sind es Götter der Heiden. Es werden daher Viele und in

verschiedener Art erhört, nicht blos katholische Christen, sondern auch Heiden und Juden und Häretiker; sie werden aber erhört entweder von trügerischen Geistern, die doch nichts vermögen, als wenn sie Erlaubniss haben von Gott, der auf erhabene und unaussprechliche Weise Jedem zurichtet, was ihm gebührt, oder von Gott selbst, entweder zur Strafe ihrer Bosheit, oder zum Trost ihres Elendes, oder zur Mahnung, das ewige Heil zu suchen. Zum Heil selbst und zum ewigen Leben kann Niemand gelangen, als wer Christum zum Haupte hat."

Als das einzige objektive Zeugniss für die Kirche gilt ihm nur die h. Schrift. Hierauf hielt er denn eben so entschieden, als darauf, dass Christus ihr Haupt und der alleinige Grund ihrer Gerechtigkeit sei. Und wenn er in seiner Polemik gegen die subjektive Schriftbehandlung der Manichäer sagt, er würde der h. Schrift nicht glauben ohne das Zeugniss der Kirche, so findet dieser Satz eine Art Korrektiv in dem andern, gegen den „subjektiven" Kirchenbegriff der Donatisten gerichteten, dass er der Kirche nicht glauben würde, die die h. Schrift nicht für sich hätte. Kein Menschenzeugniss genügt ihm also für die Wahrheit seiner Kirche. „Nicht weil Optatus von Mileve, nicht weil Ambrosius von Mailand in ihr sind, nicht weil sie als solche durch die Konzilien unserer Kirche verkündiget ist, oder weil in ihr an heiligen Stätten grosse Wunder der Gebetserhörungen oder der Heilungen geschehen, oder weil jener ein Traumgesicht gehabt, dieser in einer Geistesentzückung gehört hat, sei es, dass er zur donatistischen Partei nicht übertreten oder dass er von derselben zurückweichen solle; was Alles der Art geschieht in der katholischen Kirche, ist deswegen zu billigen, weil es in der katholischen sich ereignet; nicht dadurch aber erweist sich die katholische Kirche als solche, weil so etwas in ihr geschieht. Gesetz und Propheten und Evangelien und ihre Aussprüche — das ist das wahre Zeugniss. Alles Andere ist Rauch irdischen Blendwerks gegen diesen Donner und Blitz von oben!"

Doch fasst Augustin sich zu kurz, indem er nur so weit

geht, dass, was die Kirche von sich prädizire (die Prädikate der Kirche), in der Bibel begründet sein, und dass die Bibel die Prädikate der Kirche (z. B. universell) deutlich anzeigen müsse. Dies aber findet er absolut nothwendig, „denn die Schrift, die von Christo zeugt, muss auch zugleich zeugen von dessen Kirche." Es ist im Grunde Ein Zeugniss. „Wo in den h. Schriften unser Herr Christus kund gemacht wird, da wird es auch seine Kirche."

Nun findet er, dass alle Prädikate, welche die h. Schrift der Kirche zuertheile, der katholischen zukommen, und dass die Prädikate, welche die wahre Kirche, die die katholische sei, sich vindizire, alle in der h. Schrift enthalten und begründet seien. Eine Argumentation, die nicht dürftiger sein könnte! So äusserlich, so kleinmeisterlich, so wenig in die Sache eingehend, so ganz nur an einzelnen Worten klebend ist sie.

Die (objektive) Wahrheit der Kirche besteht also für Augustin darin, dass sie Christum und seine Gerechtigkeit zum Grund und die h. Schrift zum Zeugniss hat; und welche Kirche diesen Grund hat und dieses Zeugniss und auf diese beide baut, diese ist die wahre.

b) Die wahre Kirche nach ihrer subjektiven Seite: Sie ist eine katholische.

Augustin bleibt aber nicht bei der objektiven Seite der Kirche stehen. Er wendet sich auch zur subjektiven, zur Kirche, so weit sie Produkt der Menschen ist.

Nach dieser Seite hin ist ihm die Kirche eine katholische, ein Prädikat, das er den Donatisten gegenüber stellt, „welche die Kirche als eine separatistische, einzelne fassen, und auf einen gewissen Ort, etwa Mauretania, wo sie, die Donatisten, sind, und auf eine gewisse Zeit, etwa auf die Zeit, seit sie entstanden, einschränken zu können glauben." Diesem separatistischen Begriffe gegenüber nennt Augustin die Kirche eine katholische, d. h. universale. Er identifizirt die beiden Begriffe: „Katholizität und Universalität" — mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Wort des Herrn (im Griechischen): „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und über die ganze Erde." Und allerdings konnte er schon empirisch die vergleichungsweise grosse Allgemeinheit seiner Kirche der auf

einen engen Raum beschränkten Donatistenkirche entgegenstellen, und er versäumte nicht, diese Seite recht geltend zu machen. Wie oft berief er sich auf die „Grosszahl" der Glieder seiner Kirche als Zeichen, dass diese die katholische sei, gegenüber der Kleinzahl der Donatisten! Als katholische ist ihm die Kirche „die Stadt auf dem Berge, die zum Kennzeichen das hat, dass sie nicht kann verborgen werden. Während nun die Kirche als katholische allen Völkern bekannt ist, ist die Donatistenpartei den meisten unbekannt, hat darum das Kennzeichen der wahrhaften Kirche nicht."

Doch auch die Donatisten nannten ihre Kirche katholisch, verstanden aber unter dieser Bezeichnung „die Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften und Sakramente", d. h. den inneren positiven Charakter, „nicht aber die Gemeinschaft des Erdkreises". Wenn auch eine Kirche, wollten die Donatisten sagen, noch so weit verbreitet sei, dabei aber befleckt durch unwürdige Mitglieder, so sei sie nicht die ächt katholische, wohl aber sei dies diejenige, welche keine notorisch Lasterhaften in ihrem Schoosse dulde, auch wenn sie in dem äussersten Winkel der Erde verborgen wäre. Es lag in ihrem Interesse, das Moment der allgemeinen Verbreitung, auf das ihr Schisma keinen Anspruch machen konnte, auszuschliessen aus dem Begriff „katholisch". Aber, entgegnet Augustin, „gesetzt, es wäre so, dass die Kirche daher den Namen die katholische hat, dass sie in Wahrheit das Ganze hat, wovon einzelne Bruchstücke auch in den verschiedenen Sekten angetroffen werden — wir stützen uns nicht auf das Zeugniss dieses Namens, um die Universalität der Kirche zu beweisen, sondern auf die Verheissungen Gottes und so viele und handgreifliche Aussprüche der Wahrheit selbst." Was Augustin mit diesen Worten sagen will, ist wohl dies, dass die Katholizität der Kirche, wie sie auch verstanden werden möge, auf den guten Grund, ihre Wahrheit, nicht diese auf jene sich stütze. Mit andern Worten, dass die Kirche katholisch sei, dies sei die Folge ihres göttlichen Grundes, nicht aber der Grund ihrer Wahrheit.

Zunächst sagt ihm die Katholizität, die Kirche Christi sei kein Konventikel, keine Winkelkirche, nicht einmal eine Partikularkirche, sondern eine universale. „Liesest du nicht, schreibt Augustin dem rogatistischen Bischof Vincentius, wie es heisst: in deinem Namen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden; und wiederum: alle Lande sollen seiner Ehre voll werden. Das sagt nicht Donatus, oder Rogatus, oder Vincentius, oder Hilarius, oder Ambrosius, oder Augustinus, das sagt der Herr, die h. Schrift. Und du in deinem cartenischen Sitz, mit deinen zehn Rogatisten, die ihr noch geblieben seid, sagst: So soll's nicht sein, nein, nicht so!"

Diese Universalität der Kirche sieht Augustin angedeutet in der Arche Noah's: „Wie diese alle Arten von Thieren, so soll die Kirche alle Arten Völker und Nationen in sich fassen ... Die Kirche nimmt so ihren Lauf durch alle Nationen und alle Zeiten, wächst in allen Völkern bis an's Ende der Welt, kommt auch zu den Barbaren und ist die höhere Einheit, die alle Völker, wie sonst auch zerstreut und getheilt und verschieden sie sein mögen, zusammenhält."

Diese Universalität, die der Kirche als katholischer inne wohne, bezieht Augustin aber nicht blos auf den Raum, sondern auch auf die Zeit. Nach dieser Seite hin ist sie Kontinuität. Und auch dies Princip stellt er gegenüber dem Prinzipe des Separatismus. „Die wahre Kirche ist zu keiner Zeit je verloren gegangen oder vom Erdkreise verschwunden."

So fasst die Katholizität die Universalität sowie die Kontinuität in sich. „Darum ist die Kirche die Ehre des Herrn und ruht die Herrlichkeit des Königs über ihr." Und diese Katholizität in Raum und Zeit soll sich immer mehr erfüllen, bis Name und Wirklichkeit sich decken.

Es habe aber die Kirche diese Universalität in sich nach den Verheissungen, die sie habe: „Ein Hirt und Eine Heerde;" und nach ihrem Grunde: „Dieser aber, der sie gegründet, soll der Gott der ganzen Erde heissen; sein Erbe ist die Welt; seines Sohnes Opfer ein Weltopfer." Wer diese Allgemeinheit der Kirche läugne, müsse darum

auch ihren Grund läugnen und ihre Verheissungen. Nur die ganze Welt und Zeit, will Augustin sagen, sei die ebenbürtige Sphäre der Würde und Thätigkeit des Herrn, des Stifters der Kirche. Wäre sie das nicht, hätte sie nicht diese Verheissung, diese Tendenz, diese Potenz, so würde daraus folgen, dass ihr Herr nicht wahrhaft und wirklich der Sohn Gottes wäre; weil nun aber seine Person, sein Wort, seine Stiftung von absoluter Würde und Kraft, darum sei und heisse auch die Kirche katholisch — das gerade Gegentheil von separatistisch —, und darum gehe die Bestimmung des Christenthums, als der absoluten Religion, an die gesammte Menschheit.

Auch historisch versuchte Augustin diese Universalität nachzuweisen, wie die Kirche seit dem Pfingstfeste immer weiter, ja überall hin sich verbreitet habe.

Sie ist nur Eine;

Die Kirche als katholische, d. h. mit ihrer Universalität und ihrer Kontinuität, sei, entwickelt Augustin weiter, eben darum auch nur Eine, „wie Ein Christus, Ein Brod." Und „diese Einheit der katholischen Kirche, die alle Nationen umfassen und die Sprachen Aller sprechen sollte," findet Augustin angedeutet durch das Pfingstfest, „eine Weissagung der Einheit der Kirche schon in der Wiege," angedeutet durch die Schöpfung des Einen Menschen.

Objektiv und zwar zunächst innerlich sieht Augustin diese Einheit durch den h. Geist, der das Leben der Kirche äusserlich durch das Episkopat zusammengehalten (s. weiter unten); subjektiv durch das Band der Liebe, das, vom h. Geist in die Herzen ausgegossen, die Gläubigen verbinde, und nicht trenne, ja der reine Gegensatz aller Trennung und Spaltung sei; eben darum, meint Augustin, könne diese Liebe auch nur „in der Einheit der Kirche bewahrt werden," und „ist nicht, wo man sich von der Einheit losgesagt." Eine eben so äusserliche aller wahren Liebe entgegengesetzte, als gefährliche Konsequenzmacherei Augustins, die aber mit Begierde von der Kirche aufgenommen und so schneidend als möglich sogenannten Häretikern und Schismatikern gegenüber geltend gemacht wurde.

zwar gemischt in ihrem zeitlichen Verlauf,

Mit dem Prädikate „katholisch," wie es hier Augustin

im weitesten Sinne nimmt, hat er indessen die Kirche nach ihrer subjektiven Seite nur ganz allgemein bezeichnet. Er unterscheidet auch eine doppelte Weise der kirchlichen Mitgliedschaft, eine eigentliche und wesentliche, und eine blos akzidentelle und vorübergehende. So weit nämlich das Menschliche vom Göttlichen sich habe durchdringen und erfüllen lassen, so weit sei die Kirche, auch subjektiv, eine wahre; und nach dieser Seite hin pflegt sie Augustin „die Stadt Gottes" zu nennen, die aus denen bestehe, die eigentlich und wesentlich die Substanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder konstituiren. So weit aber das Göttliche und Menschliche in ihr noch nicht zusammentreffe, noch auseinander gehe, so weit ist sie ihm eine gemischte. „So weit nämlich in uns kräftig ist, was aus Gott wiedergeboren, sind wir gerecht; so weit wir aber die Spuren der Sterblichkeit aus Adam noch in uns haben, ist Keiner ohne Sünde."

Doch nicht blos sofern die Reinheit auch des besten Gliedes der Stadt Gottes nie eine vollkommene hienieden sei, dieweil in jedem, auch dem lebendigsten Gliede immer noch etwas von der Welt inne wohne, ist unserm Augustin die Kirche eine gemischte, sondern in einem noch viel nähern und unmittelbareren Sinne, sofern mit jenen zusammen noch Andere in der Kirche seien, in denen das Menschliche ganz das Uebergewicht habe, ja dem Göttlichen gegenüberstehe. Darum „ist die Kirche, so lange sie in dieser Sterblichkeit ist," d. h. in ihrer zeitlichen Entwickelung, eine gemischte, weil in ihr auf Erden „noch Gute und Böse mit einander vermischt sind; — ein Netz, in dem gute und schlechte Fische gefangen werden, eine Heerde, in der Schafe und Böcke bei einander stehen, ein Haus, in dem es Geräthe gibt zur Ehre und zur Unehre Gottes, ein Acker, darin Frucht und Unkraut wächst."

Augustin, wie man sieht, beruft sich für seine Ansicht besonders auf die N. T.lichen Parabeln vom Acker mit dem Unkraut und dem Netz mit den Fischen, nach denen Gute und Böse so lange in der Kirche gemischt bleiben, bis sie beim letzten Gericht geschieden werden. Freilich wollten

die Donatisten dies nicht zugeben. Unter dem Acker in der Parabel verstanden sie nicht die Kirche, sondern die Welt; in der Parabel vom Fischernetz gaben sie eine Vermischung der Guten und Bösen nur so weit zu, als sie blos von denen gelten solle, deren Unwürdigkeit man nicht kenne, nicht aber von den notorisch Unwürdigen; denn „durch fremde Sünden, die man nicht kennt, kann Niemand befleckt werden;“ und das besage auch das Gleichniss vom Netz; denn „die schlechten Fische im Wasser, wenn sie auch schon innerhalb des Netzes sind, sehen die Fischer noch nicht; und gerade so kennen auch die Priester die Schlechten, so in der Kirche verborgen sind, nicht und werden darum auch von ihnen nicht im geringsten befleckt.“ Bis auf einen gewissen Grad gab Augustin dies zu, wusste aber, indem er auf die rechte Kirchenzucht (s. u.) hinwies, es zu verhindern, dass die Donatisten Kapital aus solchen Stellen schlugen. In dieser Kirchenzucht sah er nämlich den rechten Mittel- und Ausweg. Es bleibe daher dabei, dass die Kirche beides sei. „Zuweilen leuchtet sie als ein Leuchter, auf einen Scheffel gestellt, zuweilen ist sie verdunkelt und durch die Menge der Aergernisse wie in Nebel gehüllt; das ist dann, wenn die Sünder den Bogen spannen, um die Guten in's Herz zu treffen; doch auch dann ragt sie in ihren Stützen; und nie ist sie von der Erde verloren gegangen, und nie hat es ihr an wahren Gliedern gefehlt, wenn sie auch verborgen waren vor der Welt.“ Und diese Mischung werde nie aufhören in der Welt. „Je mehr der Name Christi verherrlicht wird (je mehr sich die Kirche ausbreitet), je mehr werden auch der Bösen und Verkehrten sein, die in die Gemeinschaft seiner Sakramente mit hereinkommen.“

Dieses Prädikat der Kirche als einer „gemischten“ stellt Augustin jener donatistischen Forderung gegenüber, dass die wahre Kirche rein sein müsse auch nach ihrer empirischen Erscheinung auf Erden. Eine gemischte, bekennt er vielmehr, sei und bleibe die Kirche vor ihrer Scheidung und Vollendung am Ende der Weltzeit. Frucht und Spreu sei in ihr zu jeder Zeit gemischt. Es gehe daher auch nicht an, alle Unreinen ausschliessen zu wollen,

äusserlich wenigstens, wenn auch innerlich und geistig die Reinen und Unreinen getrennt seien. Man könnte sonst auch mit der Spreu die Frucht ausreissen. So gefahrvoll demnach eine vorzeitige Scheidung (vor dem Ende der Welt), so segensreich sei dagegen in der gemischten Kirche ein Tragen der Unreinen, zur Uebung der Guten.

nichtsdestoweniger aber die reine, Eine.

Obwohl gemischt, sei und bleibe aber die Kirche doch die wahre. Ein Prädikat hebe das andere nicht auf. Die wahre aber bleibe sie, einmal weil sie und sofern sie alle Bedingungen in sich fasse zur wahrhaften Heiligung der Menschheit; dann, weil sie, auch (subjektive) stets ächtes Leben in ihren Gliedern treibe, wenn auch nicht in allen, so doch in denen, die den ächten Leib Christi bildeten, die unsichtbare Kirche, die aber in der sichtbaren sei. Die wahre endlich sei sie, weil sie aus dem gemischten Zustande nach dem vollkommenen strebe.

Der Stand der Kirche als einer gemischten sei darum nicht ihr Wesen und ihre Wahrheit, sondern nur an ihr, ihre sterbliche Form, durch welche sie hindurch müsse, um das Sterbliche in's Unsterbliche, das Zeitliche in's Ewige zu erheben. Verlangen, dass sie aufhöre, eine gemischte zu sein in ihrer zeitlichen Entwickelung, in der Menschheit, hiesse verlangen, dass sie aufhöre, überhaupt zu sein in der Welt. Es seien aber eben darum nicht zwei Kirchen, sondern nur zwei verschiedene Zustände der Einen Kirche. Was man daher immer von dem Charakter der Kirche als einer gemischten gegen die Kirche als solche sagen möge — es treffe nicht sie, sondern ihre „sterbliche Form." „Viele sind allerdings in der äusserlichen Gemeinschaft der Sakramente mit der Kirche, und sind doch nicht in ihr.... Die wahrhaft im Hause Gottes, in der Kirche sind, die nur bilden die Kirche im reinen Sinne des Wortes .... Mag man mir nur nicht damit kommen, zu sagen, jene Glieder der katholischen Kirche haben die heiligen Schriften dem Feuer übergeben, wieder Andere haben den Götzenbildern geopfert. Auf Alles dies ist meine Antwort kurz. Entweder ist es falsch, was man da sagt, oder, wenn es wahr ist, so trifft es nicht (die Kirche in ihrer Wesenheit) den Waizen,

sondern die Spreu. Ich frage, wo jene Kirche sei, welche die Worte Christi hörend und thuend dergestalt auf den Felsen baut, und hörend und thuend diejenigen trägt, die in beidem auf den Sand bauen. Ich frage, wo der Waizen sei, der unter dem Unkraut wächst bis zur Ernte, nicht aber, was das Unkraut gemacht habe oder noch mache; wo die Braut Christi sei inmitten der schlechten Töchter, wie die Lilie inmitten der Dornen, nicht aber, was die Dornen gemacht haben oder noch machen; wo die guten Fische seien, die, bis sie an's Ufer kommen, die schlechten, die gleichfalls im Netze sind, tragen, nicht aber, was diese schlechten Fische selbst gemacht haben oder noch machen."

Wie aber die Kirche die wahre bleibe, wenn auch als gemischte, so bleibe sie, weil stets die wahre, auch stets die Eine, trotz ihrer verschiedenen Seiten und Zustände.

Die augustinische Abweisung der falschen donatistischen Folgerungen.

Dies ist die Anschauung Augustins von der Kirche, wie er sie der donatistischen gegenübersetzt. Hiemit fallen ihm auch von selbst die donatistischen Folgerungen.

Bekanntlich stellten die Donatisten den Satz auf, dass man sich von einer unreinen Kirche, einer Kirche, die unreine Mitglieder in ihrer Mitte habe und eben damit sich selbst verunreinige, lossagen müsse. Es fällt von selbst in die Augen, dass Augustin nur finden kann, diese Forderung rühre von einer vollständigen Verkehrung des Begriffs der Kirche her; denn eben, dass sie eine gemischte, sei ja ihre zeitliche Form, nicht ihr reales Leben. „Christus aber verdirbt sein Erbe nicht, auch wenn ein Glied (auch wenn Tausende) sündigten." Wer somit die Kirche, weil eine gemischte, verlasse, beraube sich der (objektiven) wahren Kirche und der Gemeinschaft ihrer wahren Glieder. „Um der Spreu willen sollen wir aber nicht die Tenne des Herrn verlassen, noch um der schlechten Fische willen das Netz des Herrn durchbrechen, noch um der Böcke willen aus der Heerde des Herrn scheiden, noch um der Gefässe willen, die zur Unehre da sind, aus dem Hause des Herrn ziehen." Vielmehr sollen wir „die Bösen tragen eben um der Guten willen, nicht aber um der Bösen willen die Guten verlassen; so wie die Propheten, obwohl so Vieles gegen sie geschah,

nicht die Gemeinschaft der Sakramente ihres Volkes verliessen; so wie der Herr selbst den schuldigen Judas bis zu seinem verdienten Ausgang trug, und ihn zum h. Mahle liess in Gemeinschaft mit den Unschuldigen; so wie die Apostel die trugen, die aus Neid — und der Neid ist das eigenthümliche Laster des Satans — Christum verkündigten; so wie Cyprian seiner Kollegen Habsucht trug, die er nach dem Apostel Idolatrie nennt .... Möget ihr deshalb, ruft er den Donatisten zu, die Spreu der katholischen Kirche anklagen, so viel ihr möget, wir thun's auch; aber mit uns sollt ihr auch euch nicht weigern, sie geduldig zu tragen."

So finde, wer die Kirche in ihrem Wesen festhalte, nie Grund, aus ihr zu scheiden, auch wenn sie eine gemischte sei. Nun sagten freilich die Donatisten, eine Kirche beflecke sich durch die Gemeinschaft Unreiner. Aber auch das hat nach Augustin keinen Sinn. „Denn es befleckt sich nicht durch fremde Sünde, wer nicht in sie einstimmt," und es falle somit auch dieser Grund, „den alle Urheber gottloser Separationen voranstellen," weg. Die Kirche sei heilig und es könne darum das Unheilige des Einzelnen weder einen Andern noch das Ganze unheilig machen.

Was aber die Separation betreffe, die mit in dem Begriff der Kirche als einer gemischten gegeben sei und insofern ihr Recht habe, so sei zu unterscheiden zwischen der inneren und äusseren. Jene, die innere, sittliche solle stets vor sich gehen und gehe immer vor sich in der Kirche zwischen den Guten und Bösen. Diese, die äusserliche, richterliche, definitive, finde nicht statt innerhalb des geschichtlichen Ablaufes der Kirche, sondern am Ende der dermaligen Weltordnung; sie jetzt ausüben wollen, sei vor- und unzeitig, auch nicht Sache eines Menschen, sondern Gottes, „der am Schluss dieses Weltlaufs durch Jesum Christum mit untrüglicher Diakrise alle unreinen Körper und Stoffe aus der Kirche ausstossen wird;" sie ausüben wollen, heisse also dem Gerichte Gottes eigenmächtig vorgreifen.

In dieser Art weist Augustin alle Gründe einer Separation ab, und es bleibt ihm keiner, der Stich hielte; er

sieht darum als letzten wirklichen Grund in aller Separation nur geistlichen Hochmuth.

Die Nothwendigkeit einer Kirchendisziplin.

Wenn nun aber kein Scheiden stattfinden solle aus der Kirche, obwohl einer gemischten, da sie zugleich die wahre sei, so habe hinwiederum die Kirche als wahre, so weit sie aber zugleich gemischt sei, die Aufgabe und Tendenz, innerhalb ihrer selbst und so viel an ihr, an der Aufhebung dieser Mischung zu arbeiten. Dies thue sie durch die Kirchendisziplin, welche die wahre Vermittlung sei einerseits zwischen dem Separatismus, der die Kirche nur als wahre auffasse, nicht zugleich als gemischte, und auf eine Weise scheide, welche die Kirche aufheben würde und in das Amt Gottes greife, und anderseits dem Indifferentismus, der die Kirche nur als gemischte, nicht auch zugleich als wahre auffasse, und sie gehen lassen wolle, wie es eben gehe. Die meisten Menschen können freilich kein Maass halten; und wenn sie einmal angefangen haben, schief zu gehen, so sehen sie nicht zurück auf andere Zeugnisse von göttlichem Ansehen, die sie von ihren Unternehmungen abhalten und in der von beiden Gegensätzen (Extremen) gleich weit abstehenden Wahrheit und Mässigung erhalten sollten.“ Und nicht blos in dem Punkte von der Kirchenzucht, sondern so fast überall. „So haben nun Einige in der vorliegenden Sache nur auf die Vorschriften der Strenge sehen wollen, womit wir ermahnt werden, die Störrigen zu strafen, das Heilige nicht den Hunden preis zu geben, den Verächter der Kirche für einen Heiden zu halten, das Kirchenglied, das Aergerniss verursacht, von dem Leibe abzuschneiden u. s. w., und stören den Frieden der Kirche bis auf den Grad, dass sie es wagen, vor der Zeit das Unkraut auszurotten und, durch diesen Irrthum verblendet, sich von der Kirche zu trennen. Andere aber in der entgegengesetzten Gefahr, einsehend, wie die Vermischung von Guten und Bösen in der Kirche verkündigt und geweissagt ist, und die Vorschriften der Duldung kennend, die uns so fest machen, dass, obschon das Unkraut in der Kirche allzu sichtbar ist, unser Glaube und Liebe in nichts gehindert wird, so dass wir dieses Unkrauts wegen etwa aus der

Kirche wichen, halten dafür, alle Kirchenzucht sei abzustellen, und wollen die Vorsteher zur grössten Sorglosigkeit verweisen, so dass diese nichts zu thun hätttten, als zu sagen, was man thun und lassen solle, um das aber, was Jeder thue, sich nicht zu bekümmern. Nein! die Zeugnisse der h. Schrift, welche die Vermischung der Guten und der Gottlosen in der Kirche, oder das Gegenwärtige schildern und das Zukünftige weissagen, soll Niemand so verstehen, als wäre dadurch die Strenge der Kirchenzucht zu mildern oder in der Wachsamkeit nachzulassen. So lehrt nicht die h. Schrift, sondern der eigene betrogene Verstand."

Die Belege, die Augustin aus der h. Schrift für die Kirchenzucht anführt, sind mannigfach: aus dem alten Testamente Moses, Phineas, die mit dem Schwert straften; aus dem neuen Paulus 1. Cor. 5, 1—4, 1. Timoth. 1, 20, den Herrn selbst Luk. 17, 1—4, Math. 18, 15—18 u. s. w.

Diese Kirchenzucht ist, wie gesagt, dem Augustin gegeben mit der Kirche einerseits als der wahren, anderseits als der gemischten, und steht darum nicht blos in deren Rechten, sondern auch Pflichten.

Ihre rechte Art und Weise.

Doch nicht blos die Nothwendigkeit der Disziplin, sondern auch deren Wesen, Umfang, Grenze ergibt sich dem Augustin aus dem Begriff der Kirche. Vorerst sei nämlich die Kirchenzucht als eine Zucht der Kirche zu scheiden von aller Strafe des Staates. „In den Zeiten des alten Testaments (da Kirche und Staat in unvermischter Einheit sich noch befanden) hat zwar Moses mit dem Schwerte Viele bestraft und Phinea's Speer durchbohrte beide Verbrecher. In diesen Zeiten (des neuen Testaments) aber, wo das Richterschwert der Kirchenzucht gänzlich versagt ist, treten an dessen Stelle die Entweihung (Degradation) und die Kirchenausschliessung (Exkommunikation)."

Wie die Disziplin die Mitte halte zwischen Separatismus und Indifferentismus, so muss sie auch in diesem Geiste gehandhabt und ausgeübt werden: nicht rigoristisch-donatistisch, aber auch nicht lax, sondern so, „dass wir weder unter dem Namen von Duldung gleichgültig, noch unter dem Vorwand des Eifers grausam werden... Nicht sollen wir zerstreuen,

sondern sammeln, denn das ist Sache der Kirche und das ihrer Milde Endzweck, dass sie die zerstreuten Glieder der Kirche sammelt, nicht die gesammelten zerstreut; aber auch nicht strafen sollen wir als Feinde, sondern als Brüder." Wir sollen mit Einem Wort in Betreff der Kirchenzucht einerseits immer den Zweck, die Besserung des zu Züchtigenden, anderseits die Grenzen und Mittel, nämlich die Kirche, die eben so sehr eine gemischte wie eine wahre, im Auge behalten. „Darum soll man beides thun, je nachdem es die verschiedene Schwachheit derer, die wir nicht zu verderben, sondern zu bessern und heilen gedenken, erfordert, und da der Eine so, der Andere anders geheilt werden muss, so müssen auch die Bösen in der Kirche bald übersehen und geduldet, bald aber gezüchtigt, gestraft und zu der Gemeinschaft nicht zugelassen, selbst gar davon abgeschnitten werden. So wird aus den beidseitigen Zeugnissen der h. Schrift die gute Lehre in der richtigen Mitte gefasst, so zwar, dass um des Friedens der Kirche willen die Hunde geduldet werden, dass, wo aber der Friede der Kirche nicht darunter leidet, das Heilige ihnen nicht gegeben werde." In dieser Art habe die Kirche „zu bessern, die sie zu bessern vermag, und die sie nicht vermag, zu tragen."

Damit hat Augustin noch den letzten Satz der Donatisten zu widerlegen gesucht, dass Jeder, der offenbar sündige, sofort ausgestossen werde aus der Kirche. Eine absolute, unbedingte Kirchenzucht kennt und will er nicht; vielmehr hat ihm die Disziplin ihre Schranken, innert deren sie sich bewegen soll: einestheils Rücksicht auf das Wohl des zu Strafenden, anderseits Rücksicht auf den Frieden der Kirche. Immer aber, das ist Schluss und Fundament, soll die Kirchendisziplin gerecht sein. „Das sage ich nach reifer Ueberlegung, dass die ungerechte Exkommunikation irgend eines Gläubigen mehr demjenigen schadet, der sie verhängt, als dem, der diese Unbill erleidet; denn der h. Geist, der in den Heiligen wohnt, und durch den Jeder gebunden und gelöst wird, verhängt über Niemanden eine ungerechte Strafe; denn durch ihn wird die Liebe in uns ausgegossen, die nicht ungerecht handelt."

Uebrigens meint Augustin, es sei auch ein Unterschied zu machen in der Disziplin gegen einzelne Sünder und in der gegen ganze verdorbene Richtungen. Diese verlangen die grösste Vor- und Umsicht, während man dort mit aller Strenge vorgehen könne, so weit sie Besserung verspreche (s. o.).

Freilich ist nun auch denkbar, dass die Kirche nach ihrer subjektiven Seite irgendwo so verschlechtert ist, dass sie die Guten ausstösst. Wie dann? Hat man da nicht ein Recht zur Separation? Nein, sagt Augustin; auch dann nicht. Nur um so grösserer Ruhm vor Gott sei es dann, treu zu bleiben an der Kirche. „Oft zwar lässt die göttliche Vorsehung es zu, dass selbst gute Männer durch gährenden Zwiespalt fleischlicher Leute aus der christlichen Gemeinde verstossen werden. Tragen sie nun diese Schmach und dieses Unrecht mit der äussersten Geduld, um den Frieden der Kirche nicht zu stören, und erregen sie keine Verwirrung und Neuerung weder der Spaltung noch der Irrlehre, so werden sie durch ihr Beispiel die Menschen lehren, mit welcher wahren Innigkeit und mit welcher Lauterkeit der Liebe man Gott dienen müsse. Denn das Vornehmen solcher Männer ist entweder nach gelegtem Sturm zurückzukehren, oder, wofern ihnen das gewehrt wird, es sei, weil das Unwetter noch dauert, vielleicht auch, auf dass kein neues und noch ungestümeres sich erhebe, selbst denen zu nützen, deren Aufstand und Verwirrung sie Raum geben, und ohne Absonderung einer Winkelschule den Glauben, von dem sie wissen, dass die katholische Kirche ihn bekennt, bis zum Tode zu vertheidigen und durch ihr Zeugniss zu bewahren. Solche kennt im Verborgenen der Vater, der in's Verborgene schaut. Zwar scheint dieser Fall selten, doch fehlen die Beispiele nicht, ja ihrer sind mehr, als man glauben sollte."

Die Nothwendigkeit eines die Kirche tragenden Episkopats und Primats.

Das sind die Grundzüge der augustinischen Kirche, gleichsam die allgemeinen Charaktere. Augustin hat aber noch nähere Bestimmungen hinzugefügt, die den Schlussstein seiner Kirche bilden: das Episkopat, von welchem die katholische Kirche getragen ist, und Rom, wo sie ihren Mittel-

punkt hat. Er steht hier im Dienste seiner Zeit; doch ist er fern von einer extremen Anschauung. Wohl erkennt er Rom und dessen Primat an; Schismatikern oder Häretikern gegenüber stützt er sich auf ihn und seine Aussprüche. „Wenn Rom gesprochen, hat der Streit ein Ende;“ aber — Rom muss wahr, muss christlich, muss aus dem Herzen der Kirche gesprochen haben; sonst gilt ihm auch Rom nicht. Die Wahrheit geht ihm über Rom. Von jener unbedingten, abstrakten, absoluten Unterwerfung unter Rom — im modernen Sinne des Wortes — weiss er nichts, und mit ihm die ganze afrikanische Kirche nichts. Wo z. B. er und seine Kirche (wie in den pelagianischen Streitigkeiten und sonst auch) andere Ueberzeugungen hatten als der Bischof von Rom (z. B. Zosimus), da ist er ihm entschieden gegenüber getreten gleich Cyprian, hat auch durch Aufbieten weltlicher Mittel ihn gedrängt. Augustin spricht auch von Kirchenversammlungen, die ein Urtheil revidiren könnten, das zu Rom gefällt worden. „Gesetzt, schreibt er in der donatistischen Sache, die zu Rom versammelten Bischöfe (an ihrer Spitze Melchiades, Bischof zu Rom), die den Spruch gethan, hätten irrig geurtheilt, so blieb ja noch die Zuflucht zu einem allgemeinen Konzil, auf dem die Sache hätte von Neuem untersucht und, wenn sie Unrecht gehabt hätten, ihr Spruch hätte verworfen werden können.“ Aber auch die Auktorität der (allgemeinen) Kirchenversammlungen nimmt er nicht so abstrakt, absolut; sie sind ihm entscheidend, nur wenn sie die Wahrheit aussprechen, d. h. das allgemeine christliche Bewusstsein, so weit die Entwickelung desselben unter der Leitung des h. Geistes, der das beseelende Prinzip des Lebens der Kirche, gelangt ist. Denn die Wahrheit geht ihm höher als jede Gewohnheit und Auktorität, die ihr im Fall eines Konfliktes weichen müssen. Ganz aus dem innersten Wesen Augustins heraus ist es gesprochen, wenn er einmal sagt: „Vom Suchen und Erforschen dessen was wahr ist, schreckt uns in Wahrheit keine Auktorität ab.“

Wie fern er von aller äusserlichen Auffassung in diesen Punkten gewesen, zeigt die Weise, in der er sich über den

s. g. Primat Petri und eben damit über den Sinn, Inhalt und die Bedeutung des Primates überhaupt ausgesprochen. Die Worte, die der Herr zu Petrus gesprochen, erklärt er nämlich so: „Petrus war hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen gleichwie Fluthen und Stürme erschüttert wird und doch nicht fällt, weil sie gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen empfangen. Denn der Fels heisst nicht so nach Petrus, sondern Petrus heisst so nach dem Felsen, gleichwie nicht Christus nach den Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird. Denn deswegen spricht der Herr: auf diesen Felsen will ich meine Kirche gründen, weil Petrus gesagt: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen also, den du bekannt, will ich meine Kirche gründen, denn der Fels war Christus, auf welches Fundament auch Petrus selbst erbauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand legen, ausser dem, welcher gelegt ist, welcher ist J. Christus.“ So hat Augustin unter dem Felsen Christus selbst verstanden, als auf den die Kirche gegründet worden, nicht Petri Person.

Dieser Erklärung geht nun allerdings bei Augustin eine andere zur Seite, in der er den Felsen auf die Person Petri bezieht, „als den durch die reichliche Gnade zum Ersten der Apostel Ernannten.“ Er selbst sagt in seinen Berichtigungen: „Ich habe in diesem Buche (einer verloren gegangenen Schrift Augustin's gegen Donatus) von dem Apostel Petrus behauptet, dass die Kirche auf ihn, als auf den Felsen, gegründet worden sei, welchen Sinn auch Viele annehmen. Ich weiss aber, dass ich nachmals diese Stelle sehr oft so ausgelegt habe, dass man Christum selbst, den Petrus bekannt, unter dem Felsen verstehen müsse, als wenn Petrus von diesem Felsen genannt die Person der Kirche vorbildete, welche auf diesen Felsen erbauet wird, und die Schlüssel des Himmelreichs erhalten hat. Denn es ist nicht zu ihm gesagt worden: du bist der Fels, sondern: du bist Petrus. Der Fels aber war Christus, und da ihn Simon so bekannte, wie ihn die ganze Kirche bekennt, ist er Petrus genannt worden. Nun mag der Leser die wahr-

scheinlichste von diesen beiden Meinungen wählen." Jedenfalls ergibt sich hieraus, dass, die Worte des Herrn auch auf die Person des Petrus bezogen, diese sich nach Augustin nur sofern auf Petrus beziehen, als dieser Christum bekannt hat. „Petrus, welcher Christus als den Sohn Gottes zuerst bekannt, ward auf dieses Bekenntniss der Fels genannt, auf welchen die Kirche gegründet ist." Seine „Nachfolger" sind also auch nur in dem Sinne seine Nachfolger, Nachfolger seines Amtes, dass sie zugleich Nachfolger seiner, d. h. einer solchen Christum so hoch liebenden und bekennenden Persönlichkeit sind. Ihr Nachfolgeramt und das Primat ist nicht ein abstraktes, sondern von Augustin gefasst als ein solches, das zugleich mit diesem petrinischen Geist, mit diesem konkreten Inhalt erfüllt sein soll, und hat nur als solches dem Augustin Berechtigung, nicht aber überhaupt, auch ohne diesen Geist, ja im Gegensatze zu ihm.

Offenbar ist Augustin in diesem Punkt noch in einem gewissen Schwanken, ja im Widerspruch mit sich selbst begriffen. Hier die Katholizität als Universalität und Kontinuität, dort die Katholizität als ausschliesslich episkopalrömische Kirche! Universalität und Exklusivismus schliessen sich aber gegenseitig aus. Wir wissen, dass Cyprian es war, durch den der Begriff der katholischen Kirche zu dem dieser empirisch katholischen Kirche fixirt wurde. Es ist aber doch noch ein grosser Unterschied in diesen Punkten zwischen Augustin und Cyprian. Bei Cyprian ist die Katholizität ganz übergegangen in diese konkrete katholische Kirche; kaum spürt man in seinen Werken noch Etwas von der idealen Katholizität; bei Augustin hingegen ist die reine Katholizität in ihrem wesentlichen Begriffe doch auch noch festgehalten, besonders gegen die donatistischen Wiedertäufer, und die episkopal-römische Katholizität steht nur im Hintergrund.

Ueberblick und Kritik.

Hiemit beschliessen wir die Kontroverse über die Kirche. Werfen wir nun noch einen prüfenden Blick auf sie.

Beide, Augustinus wie die Donatisten, gingen, wie wir wissen, von derselben Voraussetzung aus; beiden war die wahre Kirche die Eine, reine, katholische. Den Donatisten

war sie aber nur die wahre, sofern sie in allen ihren Gliedern auch die reine sei; nur so sei die ideale Kirche auch real. Und weil sie das in der bestehenden nicht fanden, sondern in ihr durch Abfall befleckte Glieder, die eben darum die Kirche selbst befleckten, so trennten sie sich von ihr und konstituirten eine eigene Kirche, die eine reine sein sollte, — ein eben so gewaltsames als trügerisches Heilmittel. Augustin dagegen wollte von der bestehenden Kirche nicht lassen, ohne doch ihren idealen Charakter aufzugeben. Ihm lag somit die Aufgabe vor, die genannten Prädikate der wahren Kirche auf eine Weise zu erklären, und mit einander auszugleichen, dass dadurch der Bestand der empirischen Kirche einerseits und ihre Idealität anderseits nicht im geringsten gefährdet wurde. Dies that er, indem er bald zwischen dem, was an ihr objektiv und was subjektiv, zwischen dem was substanziell und zu ihrem Wesen gehörig und dem was akzidentell, zwischen dem was sie selbst und was nur an ihr sei, schied, bald eine vermittelnde Auffassung der Kirchenzucht als allein der Kirche entsprechend geltend machte. Damit hoffte er zweierlei zu erreichen. Einmal: dem Donatismus, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, denn dazu gehörten noch andere Mächte, so doch geistig und im Bewusstsein der christlichen Welt seiner Zeit die Spitze zu brechen; und dann: den Angehörigen seiner Kirche erst recht zum Bewusstsein zu bringen, was sie sei und was sie an ihr hätten, und wie sie, um die ideale Seite zu haben, nicht die reale, und umgekehrt, um die reale zu behalten nicht die ideale opfern müssen. Das ist Augustin's Verdienst in dieser Sache, wenn wir anders von einem Verdienst reden dürfen; jedenfalls ist seine Arbeit und Anschauung diesfalls für die Kirche Jahrhunderte hinaus maassgebend geblieben.

Und doch können wir, tiefer angesehen, den Versuch Augustin's nur als einen künstlichen bezeichnen, insofern er die Katholizität als Universalität der Partikularität der episkopal-römischen Kirche unterschob und die Reinheit der Kirche auf die „sakramentale“ Reinheit ihrer Priester stellte. Und ähnlich in andern Punkten. Nichts als künstliche Ver-

suche im Gegensatz zu den gewaltsamen der Donatisten! Was war aber damit in Wahrheit gewonnen Bewegungen gegenüber nicht wie die donatistische, sondern von noch ganz anderer Art und Berechtigung, wie sie später, viel später auftraten? Und selbst den Donatisten gegenüber, was hatte Augustin damit erreicht?

Dass die Kirche ein soziales Institut, eine Gemeinschaftsform sei gleich dem Staat, aber religiösen Zwecken dienend, dass sie auf einem unabweislich religiösen Bedürfniss des Menschen, das auf Gemeinschaft gehe, beruhe und darin ihre höchste Beglaubigung und Legitimation habe, dass es eben darum verschiedene Kirchen geben werde und müsse je nach den verschiedenen religiösen Bedürfnissen, Bildungs- und Kulturstufen u. dergl., dass aber diejenige immer die relativ beste sein werde, welche diesen Bedürfnissen am meisten entspreche und die höchste sittlich-religiöse Befriedigung gewähre, dass es dagegen Eine absolut wahre, katholische Kirche, in welcher Idee und Erscheinung sich decken, in Wahrheit nicht geben könne, von diesen und ähnlichen Einsichten, welche vor so vielen verkehrten Reformversuchen, vor so manchen Zwangs- und Gewaltmaassregeln die Menschheit bewahrt hätten, welche aber freilich nur eine Frucht vielhundertjähriger Erfahrungen sein konnten, von solchen Einsichten war Augustin wie die Donatisten gleich ferne, nicht ahnend, dass auch hier das vieldeutige Herrnwort gelte: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen," vielmehr immer nur an der Kirche als der Einen, sichtbaren, wahren festhaltend, der gegenüber es nur falsche Kirchen, nur Schismatiker, Abtrünnige und Verworfene geben könne.

So gewiss aber ist, dass nur solche Ideen, wie wir sie eben gezeichnet, eine Pazifikation hätten ermöglichen können, so gewiss ist anderseits, dass die Idee von der Einen, wahren, katholischen Kirche für jene und die folgenden Zeiten eine Berechtigung hatte, gewissermassen noch eine historische Nothwendigkeit war.

Gleichwohl können wir in dem Satze, den zwar Cyprian zuerst ausgesprochen, dem aber Augustin erst die volle Autorität gegeben, dass ausserhalb der Kirche und zwar

wie sich von selbst versteht, der sichtbar römisch-katholischen kein Heil sei, die letzte aber bitterste Frucht seines Kampfes mit den Donatisten erkennen; — ein Satz, zu dem er dogmatisch dadurch kam, dass er bald Christus, bald den h. Geist mit seiner Kirche so enge zusammenschloss, dass jene nur in dieser und durch sie auf den Einzelnen ihr Heil wirken, zu dem er aber in Wahrheit nur griff im Gedränge mit den Donatisten, die er nur so, durch diese äussere Fassung abzuweisen vermochte, unfähig, einen reinen Kirchenbegriff ihnen gegenüber zu stellen. Und leider hat die Kirche diesen Satz Augustins, wir möchten bald sagen, diesen Fluch der donatistischen Polemik mit jenem andern von dem Zwangsrecht des Staats (s. u.) nicht eifrig genug sich zu eigen machen können.

Doch hindert alles dies nicht, die grosse Bedeutung Augustins für die Lehre der Kirche anzuerkennen. Was der gallische Presbyter Vincentius für die Lehre von der Tradition, wurde Augustin für die Lehre von der Kirche. Und hiezu hat nicht zum Wenigsten sein Kampf mit den Manichäern, noch viel mehr aber der mit den Donatisten beigetragen.

Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe.

Bevor wir nun zum zweiten Hauptpunkt, der das Verhältniss der Kirche zum Staate betrifft, übergehen, müssen wir noch die Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe, zunächst die Frage, ob die, so von unwürdigen oder abgefallenen Gliedern der Kirche getauft seien, wieder zu taufen seien, eine der brennendsten zwischen Augustin und den Donatisten, in's Auge fassen. Es handelte sich hier, wie man sieht, darum, ob die Gültigkeit, Kraft und Wirkung der Taufe in ihrer Objektivität, d. h. in ihr an und für sich, sofern sie nur „rite" vollzogen werde, begründet sei, oder aber von der Subjektivität des Täufenden und Empfangenden abhänge. Letzteres behaupteten die Donatisten, hierin ächte Schüler und Jünger Cyprians.

Das subjektive Prinzip, das sie charakterisirt, zeigt sich am schärfsten in ihrer Lehre von der Taufe. Sie tauften Alle, die zu ihnen übertraten, wieder und begründeten diese Wiedertaufe damit, dass nur bei ihnen, als den Reinen, die

wahre Taufe, dagegen die Taufe der katholischen Kirche, als einer unreinen, eben darum null und nichtig, d. h. keine Taufe sei. Denn, sagten sie, nur ein unbefleckter Kleriker könne die Sakramente gehörig verwalten; es komme auf das Gewissen dessen an, der die Taufe ertheile, als durch welchen das Gewissen des Empfangenden gereinigt werde. Sie beriefen sich für ihre Ansicht auch wohl auf Bibelstellen, wie z. B. „wenn Jemand von einem Todten getauft wird, was nützt ihm die Taufe," oder „von dem Oel des Sünders werde mein Haupt nicht beträufelt;" sie wiesen ferner darauf hin, dass auch durch die Taufe des Johannes die apostolische Taufe gar nicht ausgeschlossen gewesen sei. In ihrer eignen afrikanischen Kirche hatten sie einen bedeutenden Vorgänger, den sie oft und viel zitirten, den Cyprian, dessen Streit über die Ketzertaufe mit dem römischen Bischofe bekannt ist. Auch Cyprian war davon ausgegangen, dass die Sakramente in ihrer Wahrheit und Gültigkeit bedingt seien durch die Wahrheit der Kirche, wie denn er es eben war, der alles religiöse Leben und Glauben von der Kirche abhängig machte, die sein Lebensgedanke und seine Grundanschauung war.

Wie in andern Punkten, so verfuhr Augustin in seiner Polemik auch hier; er deckte zuerst den Widerspruch, in den die Donatisten in dieser Frage sich verwickelten, auf; er erinnerte sie, wie sie selbst, die strengen, die, welche sich von ihnen getrennt, aber wieder übergetreten waren, z. B. die Maximianisten, nicht mehr getauft hätten — im Parteiinteresse. Auch die Berufung auf Cyprian suchte er ihnen abzuschneiden. Es gelte keine Autorität, als die der h. Schrift. Freilich habe Cyprian die Wiedertaufe verfochten und das werfe auf ihn einen Makel, den dann aber „die Sichel des Märtyrerthums" weggenommen habe; vielleicht habe er auch seine Ansicht später wieder verbessert und diese Aenderung sei nur unterdrückt worden von den Freunden der Wiedertäufer. Jedenfalls aber habe er trotz seiner Ansicht die Einigkeit bewahrt, und wenn die Donatisten sich nun einmal auf Cyprian berufen wollten, dann möchten sie ihn auch in seiner Liebe und Begeisterung für die Einheit

der Kirche nachahmen. Auch ihnen gelte seine Mahnung: „Nur darnach sollen wir ringen, Weizen zu sein, auf dass wenn einst die Zeit der Ernte kommt, wir Lohn empfangen für unsere Mühe und Arbeit. Der Knecht kann nicht grösser sein als sein Herr, und Niemand möge das, was der Vater allein dem Sohn übergeben hat, sich anmassen wollen, nämlich die Wurfschaufel in die Hand zu nehmen und die Tenne zu reinigen und nach menschlichem Urtheil das Unkraut von dem Weizen zu sondern. Das ist stolze Anmassung eines verkehrten Sinnes."

Die Hauptsache aber war dem Augustin, den Donatisten die Objektivität des Sakramentes der Taufe nachzuweisen. Er stellt sie in dieser Beziehung zusammen mit dem Worte Gottes. Gleich wie das Wort Gottes dasselbe heilige Wort bleibe, wenn es auch vom unheiligsten Munde ausgesprochen werde, so hange auch die Wahrheit und Gültigkeit der Taufe durchaus nicht ab von dem, welcher sie ertheile; sie behalte ihren objektiv-göttlichen Charakter unverletzt und bleibe eine objektive Gnadenmittheilung, auch wenn sie von dem unwürdigsten Menschen vollzogen werde; es gebe keine Taufe des Donat, des Rogat und Anderer, sondern nur eine Taufe Christi, in dessen Namen und nicht irgend eines Menschen sie ja auch ertheilt werde. Werde sie nur in rechter katholischer Weise, d. h. im Namen dessen, der Urheber und Eigenthümer des Sakraments sei, ertheilt, so sei sie gültig, „wie gross auch die Verschiedenheit in den Verdiensten der Menschen sein möge;" sie geben ja nicht das Ihrige, sondern das Christi. Die Gültigkeit der Taufe abhängig machen von Menschen, was anders wäre das als: auf Menschen hoffen, nicht auf den Herrn!

Die Donatisten spotteten, dass die Katholiken diejenigen nicht einmal wieder taufen, die sie doch Ketzer und Schismatiker nennen. Aber warum wiedertaufen? ruft Augustin. Vorausgesetzt, dass die Taufe nur so ertheilt werde, wie in der Kirche, dass sie ihren sakramentlichen Charakter behalte, sei sie, ob von Schismatikern oder Katholiken ertheilt, dieselbe, weil objektiven Charakters.

In dieser Objektivität der Taufe, die ein Sakrament

Gottes sei, unabhängig von dem Gebenden und Empfangenden sah Augustin zu allernächst die Unmöglichkeit, die Taufe zu wiederholen; in ihr lag ihm ein Hauptgrund gegen jede Wiedertaufe.

Diese Objektivität des Sakraments der Taufe (wie der Ordination) erkennt er dann aber auch noch in dem „unauslöschlichen Charakter, den sie dem Getauften wie einen unsichtbaren Stempel aufdrücke und der durch nichts mehr ausgelöscht werden könne, weshalb auch eine Wiederholung der Taufe gar keinen Sinn und Zweck mehr hätte. „Nicht weil du ein Schismatiker bist, hast du auch die Taufe nicht, sondern du hast sie trotz deines Separatismus." So sei auch das Siegel eines Fürsten dasselbe, ob sich ein Fremder oder einer seiner Unterthanen dessen bediene. „Nicht die christlichen Sakramente machen dich zum Häretiker, sondern die schlechte Uneinigkeit; und wegen des Bösen, das von dir ausging, ist das Gute, das in dir geblieben, nicht zu negiren." Hatten doch die Häretiker und Schismatiker, was sie Wahres an der Taufe haben, eben aus der Kirche, die dieses Sakrament so spendet, wie sie es geben. Wenn daher Schismatiker oder Häretiker zurücktreten, wie sollte man sie in der Kirche wiedertaufen, da, was der Kirche immer angehörte, nun nur wieder in seinen rechten Ort, seinen rechten Zusammenhang, in „den Geist der Einheit" zurückkomme. Wer daher zurücktrete, trete nur in die Kirche, der er durch die katholische Taufe der Schismatiker bereits einverleibt gewesen; sofern er aber aus der Gemeinschaft der der Sekte eigenthümlichen Irrthümer trete, empfange er, ähnlich den Büssenden, die bei der Aufnahme zur Busse gewöhnliche Handauflegung.

Wäre denn nun aber kein Unterschied zwischen der Taufe der Häretiker und der Taufe der Kirche? fragt Augustin. Doch, antwortet er; und wir können allerdings annehmen, dass er, der die Kirche zur einzigen Vermittlerin mit Christus machte, die Bedeutung der Kirche auch in diesem Artikel nicht werde geschwächt haben. Welches ist nun aber der Unterschied? Gewiss, die Antwort war schwer; die Objektivität des Sakraments durfte nicht angetastet

werden, und doch sollte der Bedeutung der Kirche auch im Sakrament ihr Recht bleiben (s. u. Sakramente). Augustin suchte daher, dem Sakrament und der Kirche gleichermaassen ihr Recht zu geben. Der Unterschied, sagt er nämlich, bestehe in der Wirkung. Kraft habe das Sakrament nur in seinem rechten Zusammenhange mit der Kirche; ausserhalb derselben, d. h. herausgerissen aus der Gemeinschaft der Kirche, in der allein der h. Geist (objektiv) und die wahre Liebe (subjektiv) — beides die Bedingung der Möglichkeit irgend einer Heilsaneignung —, sei es, wenn auch an sich wahr, doch ohne die Wirkung, die ihm in der Kirche zukomme. „Es ist ein und dasselbe Licht, mit dem die gesunden und die kranken Augen überströmt werden; jenen aber ist es eine Hülfe, diesen eine Plage. Es kann ein und dieselbe Medizin sein, die die Einen heilt, die Andern schwächt; dasselbe Kleid, das die Einen deckt, die Andern an freier Bewegung hindert. So haben die Häretiker das Sakrament wohl, aber die Kraft nicht, die im Sakrament liegt. Ihnen gereicht zum Verderben und Gericht, was den Katholischen zum Segen und Reiche Gottes. Denn alle von der Kirche durch Häresie oder Schisma getrennten Gemeinschaften sind unfruchtbar, sind nicht im Stande, Gott geistige Kinder zu zeugen; die Kirche allein ist fruchtbar."

2. Die Frage nach dem Verhältniss von Staat u. Kirche.

Der andere Hauptpunkt, um den es sich in der donatistischen Kontroverse handelte, betraf das Verhältniss von Staat und Kirche, näher das Verhältniss der Staatsgewalt zu der Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Als nämlich die friedlichen Mittel nicht verfangen wollten, wurde, wie wir wissen, das Schisma mit Hülfe der Staatsgewalt unterdrückt; und dies geschah sowohl auf Sollizitation einiger Bischöfe, als aus eigenem Impuls der Kaiser.

Gegen dieses Einschreiten der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen, gegen dies Zwangssystem, das alle Arten und Stufen bürgerlicher Strafen in sich schloss: Geldbussen, Konfiskation des gesammten Eigenthums und Vermögens, Verbannung, Gefangenschaft bis zur Verhängung der Todesstrafe, wehrten sich die Donatisten, während die Katholischen dasselbe zu rechtfertigen und zu begründen suchten.

Wie nun jede Partei in dieser Frage ihren Standpunkt nahm, wie zumal Augustinus, dies, und zwar von allen Besonderheiten der Polemik entkleidet, wollen wir nun darstellen. Es ist dies aber ein überaus wichtiger Punkt, um so wichtiger, weil er jetzt zum ersten Male in der Kirche sich zur Erörterung aufdringt und die lange, ernste, von den tiefsten Kämpfen begleitete, noch nicht geschlossene Debatte hierüber eröffnet.

So lange die Staatsgewalt heidnisch war, wie in den ersten drei Jahrhunderten, konnte keine Rede sein von einem wesentlichen Verhältniss des Staats und der Kirche zu einander. Entweder war der Staat als solcher gegen das Christenthum „als unerlaubte Religion" feindselig oder doch zum mindesten indifferent. Nachdem aber mit Konstantin (die kurze Zeit der Regierung Julians ausgenommen) die Staatsgewalt christlich ward, veränderte sich auf einmal das Verhältniss, und Fragen, die zuvor keinen Sinn hatten und darum auch nicht zur Sprache kommen konnten, mussten mit der ganz veränderten Sachlage jetzt hervortreten und drängten zur Lösung. Eine solche Frage war das Verhältniss von Staat und Kirche.

Wenn ein Problem in die Welt tritt und der Menschheit zum Bewusstsein kommt, wird es aber nicht auch sogleich seine entsprechende Lösung finden. So war es nun auch mit der vorliegenden Frage.

Der donatistische Standpunkt.

Die Donatisten schieden Kirche und Staat. Sie stellten den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit voran. Es sei frei, zu glauben oder nicht zu glauben. Noch mehr. Die Staatsgewalt, äusserten sie sich, habe es in keinerlei Art mit der Kirche zu thun. Es habe das immer nur dem Volke Gottes geschadet und der weltlichen Macht selbst auch. Petilian zählt eine Reihe von Beispielen her. Eben so wenig habe die Kirche mit weltlicher Macht zu schaffen; am wenigsten habe sie zu verfolgen. Sie beriefen sich auf Christus, die Apostel, auf das Wort: stecke dein Schwert in die Scheide, „als das vollgültigste Zeugniss in dieser Sache"; auf das Wort Davids: besser ist's, auf den Herrn hoffen, als sich auf Menschen (Fürsten) verlassen, welches

Wort die Loosung der Kirche sein sollte. Die Kirche, die verfolge, sei darum die falsche, und die verfolgt werde und Märtyrer zähle, eben deshalb die wahre.

Dies sind, zusammengefasst, im Wesentlichen die donatistischen Hauptgrundsätze. Fassen wir sie in's Auge, so bemerken wir in ihnen eine Steigerung. Von der einfachsten, unmittelbarsten Aussage des Innern, wie sie der erste Satz gibt, steigern sie sich zu immer einseitigeren, extremeren Parteibehauptungen, und es findet diese Richtung in dem letzten Satze, dass eine Kirche, die verfolgt werde, eben darum schon die wahre sei, ihre Spitze. Noch Eins ist hierbei zu bemerken: der Standpunkt, den die Donatisten einnahmen, war kein durch die freie, klare Einsicht in die Sache vermittelter, sondern der unmittelbare Standpunkt ihres Interesses und ihrer Verhältnisse. Sie waren die von der Staatsgewalt nicht anerkannten, zurückgesetzten; darum schieden sie zwischen Staat und Kirche. Das war ihr Interesse. Anfangs aber, als sie die Stellung der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in Afrika noch für zweifelhaft annahmen, rekurrirten sie allerdings an dieselbe in der Meinung, sie solle in ihrer Streitsache entscheiden; wir wissen ja aus der Geschichte, wie sie zuerst Cäcilians Sache vor das Forum Konstantins brachten; aber auch später, wenn sie die Mächtigeren waren, erlaubten sie sich gewaltthätige Angriffe gegen die Schwächeren sowohl aus der katholischen Kirche, als aus ihrem eigenem Schoosse, wenn sich diese von der Hauptpartei losgesagt hatten.

Augustins Widerlegung desselben.

In seiner Widerlegung verweist Augustin die Donatisten vorerst auf ihre eigene Geschichte. Wenn sie sagten, die Kirche habe nichts mit weltlichen Waffen zu thun, so erinnert er sie an das Unwesen ihrer Circumcellionen, wie diese bewaffnet im Lande herumziehen mit Prügeln, Beilen, Lanzen und Schwertern. Wenn sie sagten, die Kirche habe mit dem Staate nichts gemein, dürfe keine Staatsgewalt anrufen, am wenigsten mit Hülfe derselben verfolgen, ja, jede Kirche, die verfolge, sei eine falsche, so erinnert er sie an ihre eigenen Beispiele, wie die Stärkeren unter ihnen die schwächeren Sekten gerade nach denselben Grundsätzen und

mit denselben Gesetzen verfolgen, die sie an den Katholiken, sobald diese sie gegen sie anwenden, so sehr tadeln; „ihr verfolgt, wo ihr könnet; wo ihr aber es nicht thut, da könnet ihr's nicht, sei's aus Furcht vor den Gesetzen, oder vor der Menge der Gegenpartei." Er erinnert sie, wie sie den Cäcilian beim Kaiser verklagt, an den Widerspruch, in den sie hierdurch mit ihren eigenen Prinzipien gerathen; wie sie somit mit Recht in die Grube gefallen, die sie Andern bereitet; wie eben damit, nach ihren eignen Prämissen, dass die verfolgte Kirche die wahre sei, Cäcilians Kirche, die zuerst, und zwar von ihnen, verfolgt worden, die wahre sein müsse; er erinnert sie, wie sie auch das Einschreiten der christlichen Staatsgewalt gegen die heidnische Religion gebilligt hätten; er weist darauf hin und kann dies nicht genug wiederholen, wie sie selbst den Kaiser Julian gegen die Katholischen zu Hülfe gerufen und unter dessen Regiment diese verfolgt hätten. „Freilich, Unrecht ist's, wenn die Könige zur Vertheidigung der Kirche dem Zeugniss Christi dienen, aber nicht Unrecht, wenn sie euch wider die Kirche helfen!" Augustin hat einen ganz besonderen Eifer, den Widersprüchen, in die sich die Donatisten mit sich selbst verwickeln, nachzugehen, sie ihnen vorzurücken mit aller möglichen Offenheit und nicht ohne eine Art Schadenfreude. Er kommt dabei zum Resultate, dass ihr Standpunkt, wie überhaupt, so auch kein wahrer sei in Bezug auf ihre eigenen Intentionen; vielmehr sei er ein erheuchelter. „Wären die Eurigen, eure Vorfahren, ruft er ihnen zu, Meister bei den Kaisern geworden, und hätten diese dann gegen die Gemeinschaft (Kirche) Cäcilians Beschlüsse erlassen, wie nun gegen euch, o wie würdet ihr wollen, dass sie Versorger der Kirche, Vertheidiger der Einheit und des Friedens genannt würden! Nun freilich heisst's bei euch eine schändliche Handlung, und Niemand, sagt ihr, sei zur Einheit zu zwingen."

Seine Gegner widerlegt aber Augustin nicht nur historisch aus ihrer eigenen Geschichte, sondern auch theoretisch, Satz gegen Satz. Zuerst widerlegt er ihre Berufung auf ihr Märtyrerthum. Ein solches müsse, meint er, um Christi

willen und im Zusammenhang mit einem entsprechenden vorhergehenden Leben stehen. Bekannt ist, wie der Fanatismus der Donatisten sich so weit steigerte, dass Viele von ihnen sich in Feuer, Wasser, von Felsen stürzten, um als Märtyrer zu gelten. Diese Prätention des Fanatismus geisselt denn Augustin unbarmherzig. „Es wäre gut, wenn es hiesse: selig, die sich selbst hinabstürzen u. s. w.; eure Märtyrer würden dann den Himmel füllen.... Ihr lebt wie die Räuber, und rühmt euch, zu sterben wie die Märtyrer." In gleicher Weise bekämpft er die donatistische Ansicht, dass Verfolgungen als solche schon überhaupt eine Kirche, die verfolgt werde, als die wahre charakterisiren. Aber Verfolgung überhaupt erleiden, adle eine Kirche noch nicht, sondern, wie die h. Schrift stets hinzusetze, Verfolgung „um der Gerechtigkeit willen". Nicht jede Strafe sei ein Märtyrerthum. Es komme immer und überall auf die Ursache an, um deren willen man leide. „Drei Kreuze stunden auf Einem Hügel; an einem hing ein Räuber, der erlöst werden sollte, am andern ein Räuber, der verdammt werden sollte, in der Mitte Christus, der den einen befreien, den andern verdammen sollte; was ist ähnlicher als jene Kreuze, was unähnlicher, als die dran hängen? Darum unterscheidet. Zuweilen ist, wer Verfolgung erleidet, ungerecht, wie, wer sie zufügt, gerecht...." Sein Schluss ist: „Nicht Strafe leiden macht sichere Gerechtigkeit, sondern Gerechtigkeit macht glorreiches Märtyrerthum."

Aber auch den Satz, dass die Kirche, die verfolge, nicht die wahre sein könne, will er widerlegen. Alles, sagt er, komme auf den Zweck der Verfolgung an. Es fehlten freilich hiefür Beispiele im N. T. Augustin findet dies jedoch natürlich. Denn noch sei damals die Verheissung nicht erfüllt gewesen, „dass die Könige dem Herrn in Furcht dienen sollten". In Ermanglung zutreffender neutestamentlicher exemplirt er dann mit Anführungen aus dem Alten Testamente, mit Psalmen, in denen gebetet wird, dass Gott die gottlosen Gegner vernichten möge, mit Sarah, welche die Hagar verstossen, welche beide ja nach dem Apostel Paulus Vorbilder der freien und unfreien Kirche seien u. s. w. (s. u.)

Augustins eigene positive Auffassung dieser Frage.

Wenden wir uns nun zu seinem eigenen Standpunkt. Haben die Donatisten Kirche und Staat, so lange es in ihrem Interesse war, auseinander gehalten, so hat Augustin beide so zu einander gestellt, dass Staatsgewalt und Gewissensfreiheit in einen schwer zu lösenden Widerspruch mit einander kommen. Es hat nämlich nach ihm der christliche Staat die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe von aussen und gegen jedwede Beeinträchtigung ihrer Rechte zu schützen, so zwar, dass sie frei existiren und frei ihre Rechte ausüben kann. Und wie er die Kirche zu schützen hat, so hat er den die Kirche angreifenden Theil zurückzuweisen und unschädlich zu machen in seinen Angriffen. Augustin geht aber noch weiter; es genügt ihm nicht, dass der Staat den die Kirche angreifenden Theil in seinen Angriffen zurückweise, so dass derselbe dann doch innerhalb seiner Schranken frei existiren könnte; er will auch, dass er, selbst wenn er nicht angreift, vielmehr nur, sofern er überhaupt ausserhalb der Kirche ist, von Staatswegen nicht blos nicht anzuerkennen, sondern auch nicht einmal zu dulden sei. Mit andern Worten, er ist zu zwingen zum Eintritt in die Kirche; und zwar auf doppelte Weise: negativ und positiv; negativ dadurch, dass der Staat ihm alle Mittel einer selbstständigen, äusserlichen Existenz von Staatswegen abschneidet; positiv, sofern der Staat zu strafen hat den, der in seiner ausserkirchlichen Existenz verharren sollte. Und wie nach Augustin der christliche Staat hiezu Recht und Pflicht hat, so hat die Kirche, dies vom Staat zu verlangen, ebenfalls nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht.

Dies ist, zusammengefasst im Wesentlichen, Augustins Standpunkt in dieser Frage. Hören wir nun, wie er ihn rechtfertigt.

Vorerst begründet Augustin seine Ansicht durch den Begriff des Staats.

Es ist eine niedrige Vorstellung, die er von demselben hat. Er ist ihm eine Gemeinschaft für die Zwecke des irdischen Wohlseins, durch das Mittel der Gerechtigkeit; es sind somit nur vergängliche Güter, die er vertritt, Güter,

die in sich selbst keinen bleibenden Werth haben, wie Eigenthum, Ehe, Familie u. s. w., und die diesen erst erhalten, wenn sie unter die heiligenden Einflüsse einer höheren Macht gestellt werden; und das ist ihm die Kirche. Augustin, wie man sieht, hat keinen Sinn, kein Verständniss für jene weltlichen Sphären, die doch die natürlichen Grundlagen für die ethische Entwicklung des Menschen sind. Sie sind ihm mitsammt dem Staat, dem Weltstaat, der ihr Inbegriff ist, verhältnissmässig gleichgültig gegenüber dem Gottesstaat, und gewinnen für ihn erst ihren Werth durch ihr Verhältniss zu letzterem und seiner Repräsentantin auf Erden, der Kirche. Denn sein Ziel, „der Friede", ist doch nur ein irdisches, wie auch das Mittel dazu, die Gerechtigkeit, ein unzulängliches ist ohne die wahre Gerechtigkeit, die Gottesfurcht, die wahre Gottesverehrung. So weist er von selbst über sich hinaus auf eine andere Gemeinschaft höherer Art, die ihn mit ihrem Geist, der unegoistischen Liebe, zu beseelen hat. Nichtsdestoweniger hat auch der Weltstaat seine Berechtigung, sofern er für den irdischen Frieden, d. h. für ein zwar irdisches, aber darum doch für den Menschen, so lange er hienieden pilgert, nothwendiges Gut, zu sorgen hat; und darum ist auch der Christ, der Bürger des diesseitigen Gottesstaats, gleich jedem anderen Bürger, den Gesetzen des Weltstaats, der beiden gemeinsam ist, zu gehorchen verpflichtet, so lange dieser mit seinen Gesetzen in seiner irdischen Sphäre verbleibt. Wie so der Christ den Staat in seiner Sphäre anerkennt, so hat aber auch anderseits der Weltstaat seine Schranken und Grenzen anzuerkennen, die ihm in religiösen Dingen eine entscheidende Stimme versagen, und seine Berechtigung nur dann, wenn er in den Dienst des wahren Gottes tritt. Und wie in den auf das irdische Wohl sich beziehenden Dingen die Kirche dem Staat sich zu fügen hat, so hinwiederum der Staat, wenn er sich nicht selbst untergraben will, der Kirche in den Sachen der Religion.

Es war hier der Ort, die Anschauungen Augustins vom Staat, da sie die Unterlage für die folgende spezielle Anwendung bilden, einlässlicher darzustellen. Wenn man sie

kennt, wird man sich nicht mehr über die Rolle wundern, die Augustin den Staat als Büttel der Kirche gegenüber den Schismen und Häresien spielen lässt.

So sehr Augustin darauf dringt, dass der Staat in den Dienst der Kirche trete, so wenig ist er indess gewillt, ihm eine selbstständige Stimme in diesen Dingen einzuräumen; nichts ist ihm ferner, als jene byzantinische Anschauung, wornach der Staat oder das Staatsoberhaupt, der Kaiser, von sich aus ohne Weiteres in die Angelegenheit der Kirche sich mischen und über sie entscheiden dürfe, vielmehr meint er es so, dass der nun christliche Staat oder Kaiser für die Kirche thätig sein solle und dürfe, wenn diese ihn hiefür in Anspruch nehme; denn die Kirche ist ihm völlig selbstständig, und der Staat in seiner irdischen Sphäre kann über ihre Angelegenheiten nicht entscheiden.

Wie ganz anders dachte und schrieb noch um's Jahr 370 ein anderer hochangesehener Bischof der afrikanischen Kirche, Optatus von Mileve, der die Kirche dem Staat subordinirt. „Nicht ist der Staat in der Kirche, sondern die Kirche im Staat. . . . Ueber dem Kaiser steht nur Gott. . . . Die Braut Christi kommt vom Libanon, d. h. vom römischen Imperium." Dass nun Augustin eine so ganz andere, ja entgegengesetzte Richtung in dieser Frage einschlug, das hatte seinen Grund theils in seiner allgemeinen Denkart und Weltanschauung, die das Göttliche immer in den Vordergrund stellte, aber es nicht in's Gleichgewicht brachte mit dem Sittlichen, dessen Grundlage die natürlichen Sphären bilden, wie er denn auch selbst von der Welt sich zurückziehen zu sollen meinte, um so dem göttlichen Geist den Einzug in sein Herz desto möglicher zu machen, theils in seinem idealen Drang, in der Kirche die Inhaberin des göttlichen Geistes zu sehen und sie zu halten darum dem Staat für übergeordnet.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer Frage zurück. Nichts ist einfacher, als die Art, wie Augustin seine Theorie oder sein System begründet, wornach der Staat oder das jeweilige Staatsoberhaupt sich mit seinen Machtmitteln der Kirche, wo sie ihn dafür in Anspruch nimmt, — und wo wäre dies mehr am Platze, als gegen

ihre Feinde, die Schismatiker und Häretiker? — zur Verfügung stellt. „Die Könige, heisst es im Psalm, sollen dem Herrn in Furcht dienen. Wie dienen sie ihm nun, wenn sie nicht das, was gegen das Gebot Gottes geschieht, mit religiösem und gewissenhaftem Ernst verbieten und bestrafen? Denn anders dient Gott, wer einfacher Mensch ist, anders, wer auch König. Als Mensch dient man ihm durch treues Leben, als König noch dadurch, dass man das Gerechte befiehlt, das Gegentheil verhindert. So hat Ezechias gedient, als er die Götzentempel und jene Altäre, die gegen den Befehl des Herrn errichtet waren, zerstörte; so hat Josias gedient in ähnlichem Thun; so hat gedient der König der Niniviten, als er die ganze Stadt aufforderte, den Herrn zu sühnen; so hat Darius gedient, als er das Götzenbild zum Zerbrechen in die Hand Daniels gab und dessen Feinde den Löwen vorwarf; so hat Nebukadnezar gedient, als er alle Unterthanen seines Reiches durch schreckliche Gesetze an der Blasphemie des lebendigen Gottes verhinderte. Darin dienen also die Könige als Könige dem Herrn, dass sie das thun zu seinem Dienste, was zu thun sie nur als Könige im Stande sind. Als daher die Könige dem Herrn noch nicht dienten zu den Zeiten der Apostel, sondern noch tobten wider den Herrn und seinen Gesalbten, so konnte allerdings damals die Gottlosigkeit durch die Gesetze noch nicht gedämmt, sondern vielmehr nur ausgeübt werden. Denn so war der Gang der Zeit und der Weltentwicklung, und so lautete auch die Verheissung, dass die Juden die Prediger Christi tödteten und glaubten, sie thuen noch Gott einen Dienst daran, und die Heiden wider die Christen wütheten, aber alle besiegt werden sollten durch die Geduld der Märtyrer. Darnach aber, als anfing auch jene Schrift erfüllt zu werden: „„Alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden ihm dienen,““ wer, — wenn er annoch vernünftig ist, wollte nun den Königen sagen: wollet euch gar nicht kümmern in eurem Reich, von wem gehalten oder bekämpft werde die Kirche eures Herrn! euch geht es nichts an, wer in eurem Reiche religiös oder gotteslästerlich sein will. Wie, sagen wir, dürfte man solches den Königen zumuthen, zu denen

man ja auch nicht sagen darf: es geht euch nichts an, wer in eurem Reiche sittlich oder sittenlos leben will." In dieser alttestamentlichen Art begründet Augustin seine Theorie.

Diese Pflichten der christlichen Staatsgewalt steigern sich aber und treten noch entschiedener hervor nach Augustin, wenn die Kirche überhaupt in ihrer Existenz, in ihren Rechten bedroht und angegriffen wird. Er weist dabei hin auf die Gewaltthätigkeiten der Donatisten, „gegen deren Hinterlist und offene Angriffe kaum eine katholische Kirche in Ruhe sein konnte, und kaum seiner Wege sicher war, wer gegen ihren Fanatismus den katholischen Frieden predigte und ihren Wahnsinn durch die klare Wahrheit widerlegte. Da blieb nur die Alternative: entweder die Wahrheit zu verschweigen, oder ihre Wuth zu ertragen. Wenn aber die Wahrheit verschwiegen wurde, so wurde nicht blos Niemand durch solches Stillschweigen von seinem Irrwahn befreit, sondern Viele gingen auch durch die Verführung der Fanatiker verloren. Wenn dann durch die Verkündung der Wahrheit ihre Wuth gereizt wurde, so hielt, wenn auch Einige errettet und die Unserigen gestärkt wurden, doch die Furcht viele Schwache und Unentschlossene ab, der Wahrheit zu folgen." Diesen letzteren Grund macht Augustin noch besonders geltend. Viele, sagt er, die gerne zur katholischen Kirche übergegangen wären, liessen sich einschüchtern durch die Drohungen und die Wuth der Donatisten. „Liessen sie nur ein Wörtlein fallen für die katholische Kirche, so mussten sie befürchten, dass ihnen ihr Haus von Grund aus zerstört und sie selbst schwer misshandelt wurden. Da nun die Kirche in solcher Noth sich befand — wer da noch glauben kann, es wäre vielmehr Alles zu ertragen gewesen, als Gottes Hülfe durch das Mittel der christlichen Staatsgewalt zu verlangen, der bedenkt wenig, dass von solcher Nachlässigkeit man keine gute Rechenschaft hätte geben können." Wenn je, meint Augustin, so habe hier der Staat die Pflicht gehabt, „den Schrecken der weltlichen Obrigkeit anzuwenden, sei es nun, damit die wilden Eiferer gebessert würden, oder, wenn sie sich nur so stellten, gebessert zu sein, doch wenigstens

der Gebesserten schonten, von denen sie früher gefürchtet wurden."

Wie immer und überall, so sieht sich Augustin nun auch hiefür nach Belegen um aus der h. Schrift für diese seine Theorie. Wir kennen diese Belege bereits. Im alten Testamente haben sie ihm nicht gefehlt; wie hätten sie ihm auch fehlen können! Gegenüber den Gegenbeispielen der Donatisten zählt er eine lange Reihe auf, alle aus dem alten Testamente, wodurch er beweisen will, wie heilsam für die Religion es gewesen, wenn sich die Könige ihrer annahmen. Dass im N. T. nichts in dieser Art zu finden, darüber beruhigt und verständigt er sich und seine Leser durch die Hinweisung, dass bei der heidnischen oder jüdischen Staatsgewalt damaliger Zeit keine Möglichkeit hiefür vorhanden gewesen. Uebrigens findet er doch einen Vorgang im Leben Christi, der ihm für das Recht des Zwanges spricht: die Handlungsweise des Herrn nämlich, wie er im Tempel Gewalt angewendet, die Wechslertische umgestossen und die Wechsler hinausgegeisselt habe. Ganz besonders aber ist es eine Stelle im Gleichnisse vom Gastmahle (Luk. 14, 23), die ihm eine Handhabe bietet. „Da heisst es: Nöthige sie, hereinzukommen;" — ein Nöthigen, das freilich (nach dem griechischen Sprachgebrauch des Wortes) nur ein dringendes Einladen bedeutet. Augustin aber, der nun einmal in dieser Richtung geht und denkt und des Griechischen nicht sehr kundig ist, presst es so stark als möglich und findet auf diese Art in demselben um so mehr eine Rechtfertigung seiner Theorie, als er „unter denen, die an den Wegen und Zäunen angetroffen werden", diejenigen versteht, die „in Häresien und Schismen" sich befinden.

Was bisher von Augustin für seine Ansicht vorgebracht wurde, geht vom Standpunkte des Staates als eines christlichen aus. Er deduzirt aber seine Theorie eben so sehr vom Standpunkte der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate.

Nicht umsonst, meint er, sei der Zusammenhang der christlichen Kirche mit der nun christlich gewordenen Staatsgewalt. Würde die Kirche ihn nicht nützen, so würde sie

diesen göttlich gewollten und geordneten und zu seiner Zeit eingetretenen Zusammenhang eigenmächtig auflösen und dadurch „die Macht, die sie durch die Religiosität und den Glauben der Könige nach göttlichem Amte erhalten", verscherzen. Wenn sie es nicht thäte, darüber wäre sie eher und mit vollem Rechte anzuklagen, als dass sie es nun thut. „Sie hat Hülfe begehrt vom christlichen Kaiser, nicht sowohl um sich zu rächen, als um sich zu schützen. Hätte sie das nicht gethan, so wäre nicht ihre Geduld zu loben, vielmehr ihre Nachlässigkeit mit Recht zu tadeln gewesen. Denn auch der Apostel Paulus sorgte nicht für sein flüchtiges Leben, sondern für die Kirche Gottes, als er gegen die, die ihn zu tödten sich verschworen, dem Tribun ihre Absicht kund werden liess. Und nicht im mindesten trug er Bedenken, die römischen Gesetze anzurufen und als römischer Bürger sich anzukünden, als man ihn geisseln lassen wollte. Ebenso verlangte er, um nicht den Juden, die nach seinem Leben dürsteten, ausgeliefert zu werden, die Hülfe des Kaisers, und zwar des römischen Kaisers, und nicht eines christlichen. Womit er hinlänglich zeigt, was später die Spender der Sakramente Christi thun sollten, wenn sie in Zeiten, da die Kirche in Noth, christliche Kaiser fänden." Nicht meint es Augustin so, als ob die Kirche alsbald den Staat zu Hülfe rufen sollte. Auch ihre Waffen und die ihren vorerst oder doch immer zugleich sollen angewendet werden; dabei hoffe sie nicht auf weltliche Mittel, wie die Donatisten sagen. Dann aber, wenn diese ihre Mittel nicht verfangen, dann solle sie sich erinnern, dass ein christlicher Staat ihr zur Seite stehe. „Erst liess der Herr zu seiner grossen Mahlzeit die Gäste einladen, später erst nöthigen."

In dieser Art sucht Augustin vom Standpunkt des Staats und der Kirche aus seine Theorie, die auf Vermischung beider geht, zu rechtfertigen. Nun kömmt aber noch ein drittes, höchst wichtiges Moment in die Frage: die Freiheit des Gewissens, das Recht des Individuums. Erkennt Augustin dieses nicht an? Oder wenn — wie weiss er seine Theorie mit dieser Freiheit, diesem Recht zu vereinbaren, wie sie diesem gegenüber zu rechtfertigen? Vorerst macht er auf

den Zweck aufmerksam, den die christliche Staatsgewalt wie die Kirche hiebei im Auge habe. Es sei ein Zweck auf's Gute und Wahre gegen die Sünde, die Lüge, für die Einheit der Kirche. Zwang überhaupt in Glaubenssachen, überredete er sich, wolle er nicht, nur Zwang zum Guten. Es geschehe zum Wohle derer, die gezwungen werden, und zwar zu ihrem ewigen Heile; es sei ihnen selbst zum Segen, wenn sie es auch momentan nicht einsehen. „Nicht darauf soll man sehen, — dass sie, sondern — wozu sie gezwungen, wovon sie abgerufen werden." Das macht in Augustins Augen den weitgreifenden Unterschied. Das rechtfertigt allein, aber rechtfertigt auch zur Genüge. „Vom Bösen und Unerlaubten abhalten, das ist keine Verfolgung, das ist Besserung, Berathung; vom Guten und Erlaubten aber, das ist Verfolgung, ist Unterdrückung .... Wenn die Guten und die Bösen dasselbe thun und dasselbe leiden, so liegt ihr Unterschied nicht in ihrem Thun und Leiden, sondern in Grund und Ursache desselben. Pharao wollte das Volk Gottes mit harten Arbeiten mürbe machen; Moses hat dasselbe Volk, als es Unrecht that, mit schwerer Züchtigung heimgesucht; beide thaten Aehnliches, haben aber nicht in gleicher Art Nutzen schaffen wollen, jener von Herrschsucht angetrieben, dieser von treuer Liebe entflammt; Isabel tödtete die Propheten, Elias tödtete die Pseudopropheten. Und doch — welch' ein Unterschied in beiden, in denen, die tödteten, wie in denen, die litten! Oder gehört es nicht zur treuen Hirtensorge, auch jene Schafe, die von der Heerde abgeirrt sind und andern in Besitz gefallen, aufzusuchen und sie zum Schafstall des Herrn, selbst mit Schlägen, so sie nicht gutwillig wollten, wieder zurückzubringen? ... So wenig ist's eine Verfolgung (sagt Augustin mit Bezug auf die Donatisten), dass wir, wofern wir nicht thäten, was dazu diente, sie zu schrecken und zu bessern, wir in der That ihnen Böses mit Bösem vergälten. Wenn Jemand z. B. seinen Feind, der im hitzigen Fieber tobt, in einen Abgrund würde laufen sehen, würde er dann nicht vielmehr Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen, als wenn er ihn ergreifen und binden liesse? Und doch wird er ihm

dann überaus beschwerlich und widerlich vorkommen, wo er ihm gerade am nützlichsten und barmherzigsten sich erzeigt. Aber nach vollkommen hergestellter Gesundheit wird er ihm um so reichlicheren Dank sagen, je weniger Schonung von ihm gehabt zu haben er finden wird."

Auf den Zweck also, ewiges Heil zu schaffen, ewiges Verderben abzuwenden, stützt sich Augustin. Da darf man wohl, meint er, um ewig zu retten, zeitlich züchtigen. Hiebei kommt sein Begriff von der Kirche immer in's Spiel. Ihm gilt sie ja als die einzige Spenderin und Mittlerin aller Gnaden, und ausser ihr ist kein Heil.

Diesen guten Zweck vorausgesetzt glaubt Augustin seine Theorie, unbeschadet der (vernünftigen, realen, nicht eingebildeten) Rechte des Individuums rechtfertigen zu können. Dann aber noch ganz besonders mit Rücksicht auf die Natur des Menschen, wie sie nun einmal sei. Er untersucht deshalb die Freiheit. Nun ist sie ihm keine unbedingte, unbeschränkte. Sie hat ihre Grenzen, wie im sittlichen so im religiösen Gebiete. „Oder warum, wenn doch von oben her dem Menschen der freie Wille gegeben ist, wird durch's Gesetz der Ehebruch bestraft? und wenn dies, warum soll die Entheiligung des Göttlichen erlaubt sein? Oder ist es etwas Unbedeutenderes, wenn die Seele Gott ihre Treue nicht hält, als wenn ein Weib ihrem Manne ungetreu wird?" Auch ist ihm die Freiheit überhaupt nicht mehr die ursprüngliche, gottgesetzte, sondern Willkür, Verderbniss ihres wahren Wesens; der Mensch ist krank. Zwingt man ihn zum Guten, so raubt man ihm hiemit nicht die Freiheit, sondern verhilft ihm erst wahrhaft zu ihrem Besitz. Wie seine Natur nun einmal ist, muss er zum Guten so oft, ja meist gezwungen, oder, deutlicher gesprochen, gezüchtigt werden, ehe er das Gute sucht und will. Es fällt Augustin nicht ein, in Abrede zu stellen, dass es besser wäre, wenn alle Menschen von selbst zur wahren Gottesverehrung kämen, als dass sie durch Furcht vor Strafe oder Schmerz erst dazu genöthigt würden. Aber darum „sind um der Besseren willen die Schlechteren nicht ausser Acht zu lassen." Vielmehr ist eben vom Standpunkt der Natur solcher Menschen

das weltliche Auftreten begründet. Schon an sich überhaupt ist ein derartiges Auftreten folgenreich für Jeden. „Denn wenn der Schrecken der weltlichen Gewalt die Wahrheit verfolgt, so ist das für die tapferen Gerechten eine glorreiche Bewährung, den Schwachen eine gefährliche Versuchung; wenn sie aber die Wahrheit verkündigt, so ist das für die Schwankenden eine nützliche Mahnung, für die, die keine Vernunft annehmen wollen, eine gerechte Heimsuchung.“ Im Besonderen aber hat das seine Frucht in Bezug auf die, die ausserhalb der Kirche sind, aber nicht zu den Verstockten gehören. „Wie Viele werden durch die Macht der Gewohnheit, oder durch die Furcht vor ihrer nächsten Umgebung, oder durch Trägheit von der Sache der Wahrheit zurückgehalten!“ Da findet nun Augustin den Schrecken der weltlichen Gewalt, der diese alten Bande brechen soll, ganz an seinem Ort. „Er ist die bittere, aber heilsame Medizin.“ Vom Standpunkte solcher Naturen ist es daher nicht blos erlaubt, sondern auch Pflicht, zu züchtigen, und wer den Menschen recht liebt, eben der anerkennt diese Zucht. „Nicht jeder, der schont, ist ein Freund, noch jeder, der schlägt, ein Feind. Besser sind die Wunden vom Freunde, als die freiwilligen Küsse des Feindes. Besser ist's, mit Strenge lieben, als mit Milde täuschen.“

Diese Zucht findet Augustin schon im gewöhnlichen bürgerlichen Leben, in dem Verhältniss von Vater und Sohn, von Gatte und Gattin, von Herrn und Knecht, von Gutsbesitzer und Pächter, von Soldat und Führer. Gott selbst geht uns hierin vor. „Wer kann mehr lieben als Er? Und doch lehrt er uns nicht blos auf sanfte Weise, sondern schreckt uns auch stets in heilsamer Art. Mit sanften Mitteln, dadurch er tröstet, verbindet er auch zuweilen angreifende Arzenei der Heimsuchung, übt durch Hungersnoth selbst die frommen und gottseligen Patriarchen, drängt das starrköpfige Volk durch schwere Strafen und nimmt auch von dem Apostel nicht den Stachel im Fleische, um die Tugend in der Schwachheit zu vollenden.“ Mit Paulus exemplirt Augustin diesfalls besonders gern. „An ihm erkennet den Christus, wie er erst nöthigt und dann belehrt,

erst schlägt und dann tröstet.“ Und wunderbar ist, wie der durch körperliche Strafe zum Evangelium Gezwungene mehr als alle Anderen, die nur durch's Wort berufen wurden, am Evangelium arbeitete, und wie in dem, den die grössere Furcht zur Liebe trieb, eben die völlige Liebe alle Furcht austrieb.“

Angesehen also, was damit erreicht werden solle, was dagegen auf dem Spiele stehe, ewiger Segen oder Fluch, angesehen ferner die Natur des Menschen, in der die Züchtigung als ein nothwendiges Moment zur Besserung gesetzt sei, findet Augustin seine Theorie ganz in der Ordnung; das Gegentheil hievon dünkt ihn „eine falsche, eine grausame Toleranz.“

Dieses System des „heilsamen“ Schreckens, des Zwangs, hat ihm aber seinen wahrhaften Sitz nur in der geordneten Staatsgewalt und in den Gesetzen, nach denen es auszuüben ist. Alles Tumultuarische, oder was nur in der Leidenschaft oder von Einzelnen, wenn vielleicht auch in gutem Eifer, ausgeht, missbilligt Augustin; er will keine Volksjustiz, wie sie die Donatisten ausübten; er will den Schrecken innert gesetzlicher Schranken und Befugnissen, Rechten und Pflichten, er will ihn geordnet, legitimirt und organisirt. „Eurer Circumcellionen unordentliches Toben und vermessenes Wüthen, schreibt er den Donatisten, tadeln wir mit Recht, gesetzt auch, sie verfahren gewaltthätig mit Einigen der schlechtesten Art, die es nach dieser Beziehung verdienten. Gleichwohl tadeln wir sie. Denn Unerlaubtes auf unerlaubte Weise rächen und von Unerlaubtem auf unerlaubte Art abschrecken, ist nicht einmal gut. Scheusslich aber wird's, wenn es gar Unschuldige trifft. Dass ihr aber die Wuth der Maximinianisten durch öffentliche Gesetze und Hülfe der Obrigkeit dämmen zu müssen meintet, das tadeln wir nicht an und für sich, sondern sofern ihr das thut, was ihr doch selbst an Andern tadelt, und sofern ihr an Jenen verfolgt habt, was ihr doch selbst gethan (durch ihr Schisma), ja noch leichtsinniger als jene.“

Die Art und Weise der Ausführung dieses Systems, seine Grenzen und Schranken sind unserm Augustin durch

das System selbst und seine Tendenzen gegeben, sofern es einem guten Zwecke dienen, bessern, nicht verstocken, die Interessen der Kirche fördern soll. „Darum sind diejenigen tadelnswürdig, welche so verfahren, dass das Maass der Strafe, das sie auferlegen, das Maass der Sünde überschreitet... Man soll in der Strafe darauf vor Allem Rücksicht nehmen, dass die, so gezüchtigt werden, vielmehr darin eine Mahnung erkennen, von ihrem Irrthum abzustehen, als eine Strafe für ihr Verbrechen." Darum eben soll man mit dem Zwang auch stets Belehrung verbinden, sei es nun, dass, wie Augustin einmal sagt, der Zwang der Belehrung, oder, wie er ein andermal sagt, die Belehrung dem Zwang vorangehe, damit nicht die geistigen Rechte des Individuums verkürzt werden, und Kirche wie Staat in ihrem gemeinsamen Werke gleichmässig zu ihrem Rechte kommen. „Würde man nur schrecken, nicht aber auch belehren, so würde die Gewalt ungerecht erscheinen. Hinwiederum, würde man nur belehren, nicht aber schrecken, so würden viele durch die alten Gewöhnheiten Verhärtete kaum nur dazu gebracht werden können, den Weg des Heils einzuschlagen... Deshalb sollen Alle arbeiten, die es können; die Einen durch Reden, wie die katholischen Prediger, die Andern durch Gesetze, wie die katholischen Fürsten; und Alle sollen so, theils wiefern sie den göttlichen Ermahnungen, theils den kaiserlichen Gesetzen gehorchen, zum Heil herzu- und vom Verderben abgerufen werden.... Denn Vielen, wie wir aus Erfahrung das wissen, hat es genützt, vorerst durch Furcht oder Schmerz gezwungen zu werden, damit sie nachher konnten belehrt werden, oder auch im Leben ausüben, was sie schon in Worten gelernt hatten."

Das letzte Bedenken, die letzte Frage geht nun freilich auf den Erfolg eines solchen Systems, auf seine religiöse Frucht, seinen Segen. Wie lässt sich nun ein solches System mit der Religion überhaupt vereinbaren und mit dem rechten innerlichen Glauben, der sich ja nicht aufzwingen lässt, sondern ein Produkt der innersten Freiheit ist. Ist doch ein anderer Glaube als ein innerlicher nichts werth, weder vor Gott noch für den Menschen; oder was soll ein

leeres äusserliches, am Ende erheucheltes Bekenntniss? Das sind freilich noch ganz gewichtige Einwürfe, die schon die Donatisten erhoben.

Wir können nicht sagen, dass sie Augustin nicht gekannt hätte; und auch sie hat er gesucht zu lösen, um auch nach dieser Seite hin sein System zu rechtfertigen. Vorerst, meint er, sei die Strafe, nicht um zum Glauben zu zwingen, sondern um den Unglauben zu strafen; nicht um zum Gutdenken hinzutreiben, sondern um vom Schlechthandeln abzuhalten. „Die Furcht vor Strafe, wenn man auch noch keine Liebe zum Guten hat, verschliesst doch wenigstens die böse Lust in das Verschliess des Gedankens.“ Was dann den Glauben selbst anbelangt, so begnügt sich Augustin allerdings mit keinem nur äusserlichen Bekenntnisse. Er kann es nicht und will es nicht. Den Schrecken der Staatsgewalt und den freien Glauben sucht er nun in der Weise zu vermitteln, nicht dass der Zwang den Glauben schaffe, was unmöglich, sondern so, dass die Furcht vor den Strafen nur die Hindernisse — Leidenschaften, Vorurtheile, Trägheit, Furcht vor den Mitirrenden u. s. w. — wegräumen soll. Wenn dergestalt die Hindernisse weggeräumt seien, die dem Eintritte in die Kirche in dem Weg standen und der Mensch angetrieben werde, sich der Wahrheit zuzuwenden, müsse die innerliche Zustimmung von selbst kommen. Augustin hat dieses Zutrauen einerseits zu der Macht der Wahrheit, wie sie in der Kirche ist, und anderseits zu der geistigen Empfänglichkeit und dem Bedürfniss jedes, wenn nicht ganz verstockten Menschen; nur die Hindernisse des Willens sollen also weggeräumt, der Mensch nur zum Wollen gebracht werden, und dazu sei das System der Zucht und Strafe; die freie Ueberzeugung folge dann von selbst durch die Macht der Wahrheit der katholischen Kirche. Wer aber nicht einmal wolle zur Wahrheit sich wenden, der werde mit Recht bestraft. „Nicht so meine ich's, dass Einer wider seinen Willen gut sein könnte; aber dadurch, dass er fürchtet, was er nicht ertragen will, lässt er entweder die bisherige Leidenschaftlichkeit, die ihn an der Erforschung der Wahrheit hinderte, fahren, oder er wird dazu gebracht, die

Wahrheit, die er bisher aus was immer für Gründen nicht kannte, kennen zu lernen, so dass er aus Furcht entweder das Falsche nun abstösst, an dem er hing, oder das Wahre sucht, das er noch nicht kannte, oder nun mit seinem Willen festhält, was er bis jetzt nicht wollte.“ Es hebe somit das Abschreckungs- oder Zwangssystem die Freiheit nicht auf, sondern befördere ihr Thun.

Die Donatisten stellten nun freilich die Alternative: entweder Zwang oder Freiheit. Beides lasse sich nicht vereinigen. „Es kann Niemand zum Sohne kommen, es ziehe ihn denn der Vater,“ heisse es. Darin liege aber die Freiheit. Gut, sagt Augustin. „Wie kann nun aber der Vater ziehen, wenn er es doch in Jedes freien Willen gelegt hat? Und doch ist beides wahr. Wie nun dies möglich ist, dass, welche frei sind, doch der Vater zieht zum Sohne, so ist auch möglich, dass die Strenge der Gesetze die Einheit des Willens nicht aufhebt. Was nämlich der Mensch Hartes erduldet, soll ihn mahnen, über den Grund seiner Leiden nachzudenken, wenn für die Gerechtigkeit, dass er sich glücklich preise, wenn für die Ungerechtigkeit, dass er sich bekehre.“

In dieser Art rechtfertigt Augustin sein Zwangssystem. Vor Allem aber — und dies ist das Letzte — beruft er sich auf die herrlichen Erfolge desselben, die alle Erwartungen überträfen. In diesen, meint er, liege die beste Rechtfertigung. Diese sind es, die ihn selbst, sagt er, dem System befreundet haben. „Denn solchen Segen hat es gebracht, dass nun Viele, die ehemals Donatisten waren, sagen: wir hatten schon längst den Entschluss, umzukehren; Gott sei Dank, der uns nun Gelegenheit gab zur Ausführung, und unserer zögernden Unentschiedenheit ein Ende machte. Wieder Andere sagen: wir wussten, dass das das Wahre sei, aber wissen selbst nicht, was für eine Gewohnheit uns fest hielt; Gott sei Dank, der diese Fesseln gebrochen. Wieder Andere sagen: wir wussten nicht, dass das die Wahrheit sei, wollten sie aber auch nicht kennen lernen, aber die Furcht hat uns nun dazu gebracht; Gott sei Dank, der unsere Gleichgültigkeit durch den Stachel des Schreckens

erschüttert hat, dass wir nun wenigstens mit einer gewissen Bekümmerniss suchten, was wir sonst in unserer vermeintlichen Sicherheit zu kennen nie gestrebt hatten. Noch Andere sagen: Falsche Gründe hielten uns von der rechtgläubigen Kirche zurück, von denen wir nie erfahren hätten, dass sie falsch sind, wenn wir nicht in die Gemeinschaft der Kirche gekommen wären, wären aber nie in diese Gemeinschaft gekommen, wenn wir nicht dazu genöthigt worden wären; Gott sei Dank, der uns zur Erkenntniss dieser Lügen geführt hat. Einige endlich sagen: wir meinten, es sei ganz gleichgültig, wo wir am Glauben Christi hielten; aber Gott sei Dank, der uns aus der Zerstreuung gesammelt und gezeigt hat, wie das allein Gott gefalle, wenn er in der Einigkeit verehrt werde." „Ja, sagt Augustin an einer andern Stelle, nicht Diesen oder Jenen nur, ganze Städte sehen wir, die, früher donatistisch, nun katholisch geworden sind und heftig die diabolische Spaltung verabscheuen und innig die Einheit lieben." So aber wäre es nicht gekommen, „wenn die Gesetze der Staatsgewalt, die euch so missfallen, ihnen nicht die äussere Veranlassung geworden wären." Selbst aus den Circumcellionen seien Viele bekehrt worden. Das glänzendste Beispiel ist ihm seine eigene Stadt Hippo, „die, früher beinahe ganz donatistisch, nun in Folge der kaiserlichen Gesetze eben so eifrig rechtgläubig geworden ist." Und so noch viele!

Freilich auch Viele, sagten hinwiederum die Gegner, seien in Folge der kaiserlichen Gesetze verstört, verbittert, verwildert worden, ja recht eigentlich an ihnen zu Grunde gegangen, indem sie sich aus Verzweiflung den Tod gegeben. „Mag sein, meint Augustin, aber noch weit Mehrere wurden gerettet. Sollte desswegen die Medizin zu vernachlässigen sein, weil die Krankheit Einiger unheilbar ist? Ihr fasst nur die in's Auge, die so hart sind, dass keine Zucht bei ihnen anschlägt. Ihr müsst aber auch die Vielen betrachten, über deren Rettung wir uns freuen. . . . Wenn sich Viele nur darum selbst tödten wollten, damit diejenigen, die befreit werden sollten, ja nicht befreit würden, und um so die Frömmigkeit der Befreienden einzuschüchtern, so dass näm-

lich aus Furcht, es möchten einige Verlorene zu Grunde gehen, dem Verderben auch die nicht entrissen würden, die entweder nicht zu Grunde gehen wollten, oder in Schrecken gesetzt (durch die weltlichen Gesetze) nicht zu Grunde gehen konnten, — was thut hier die christliche Liebe, zumal, wenn derer, die mit ihrem wüthenden Selbstmorde drohen, nur sehr Wenige sind im Verhältniss zu dem zu befreienden Volk? Wird sie, indem sie für die Rasenden das irdische Feuer, in das sie sich stürzen, fürchtet, die Masse dem ewigen Feuer überlassen, oder vielmehr nicht erhalten, wen sie kann, wenn auch durch eigene Schuld die zu Grunde gehen, die sie nicht erhalten kann? Dass nämlich Alle leben, das wünscht sie innig; aber dass nicht Alle zu Grunde gehen, daran arbeitet sie noch mehr.... Aber so machen es die Gegner. Was sie uns anthun, davon schreiben sie sich keine Schuld zu; was sie aber sich selbst thun, davon schreiben sie uns die Schuld zu. Und doch, wer von uns wollte, dass Einer von ihnen verloren ginge, ja auch nur Etwas verlöre? Konnte aber das Haus Israel anders nicht Frieden haben, als dass Absalom im Kriege, den er gegen den Vater anstiftete, zu Grunde ging, obwohl der Vater gar sehr den Seinen befohlen, dafür zu sorgen, dass dem Sohne ja kein Leid widerführe, damit die väterliche Liebe dem Reuenden verzeihen könne, — was blieb da ihm übrig, als den Verlorenen zu beweinen und mit dem errungenen Frieden seines Reiches sich über seinen traurigen Verlust zu trösten?" Die Anwendung hievon machte Augustin auf die Kirche. Er geht aber noch weiter. „Angenommen, in einem einstürzenden Hause wären sehr Viele, und nur Einer könnte daraus errettet werden, und während man dessen Rettung besorgte, würden die Uebrigen sich selbst um's Leben bringen, sollten wir nicht unsern Schmerz um die Andern durch die Rettung des Einen trösten können? Wohl! Nicht aber dürften wir, damit nicht die Andern sich selbst umbrächten, zugeben, dass Alle zu Grunde gingen, ohne dass auch nur Einer gerettet würde."

Bis hieher haben wir Augustin sprechen lassen, alle Gründe für seine Theorie, wenigstens seine Hauptgründe, Beurtheilung der augustinischen Theorie.

meist mit seinen eigenen Worten angeführt. Ist sie doch von ungeheurer Tragweite. Denn, dass wir es nur sagen, sie hatte nicht nur momentane Bedeutung den Donatisten gegenüber, sie hat eine Bedeutung erlangt auf die ganze folgende Zeit, durch das ganze Mittelalter hindurch und noch weiter herab; fast jede herrschende Kirche, wenn sie in ähnlicher Lage war, ist auf seine Auktorität zurückgegangen, um mit derselben ihr Verfahren zu stützen.

Wenn Augustin klagt, wie die Circumcellionen Gewaltthätigkeiten ausüben, wie sie die Prediger der rechtgläubigen Kirche verfolgen, Viele einschüchtern, die nun aus Furcht vor Misshandlungen nicht wagen zur Kirche überzutreten, und wenn er nun gegen solche Exzesse und tumultarische Angriffe auf seine Kirche und ihre Angehörigen vom Staate ein Einschreiten und Abhülfe verlangt, so ist er unbestritten in seinem Recht. Und nun gar in Fällen und Zuständen, wie die folgenden! „Welcher wurde nicht gezwungen, seinen Sklaven zu fürchten, wenn der in den Schutz der Donatisten sich flüchtete? Wer wagte es, dem, der Leids that, zu drohen? Wer durfte einen Schuldner treiben, wenn der die Hülfe Jener begehrte? Durch Drohung von Geisseln und Brand und Tod wurden die Schuldtitel der schlechtesten Dienstboten, damit sie frei ausgingen, zerrissen, die den Gläubigern entwundenen Handschriften zurückgegeben. Wer harte Worte verachtete, wurde mit noch härteren Schlägen gezwungen, zu thun, was man ihm befahl. Die Häuser ganz Unschuldiger, von denen sie sich aber beleidigt wähnten, wurden entweder dem Boden gleich gemacht oder verbrannt. Was half da die bürgerliche Obrigkeit? Welcher Beamte wagte, nur in ihrer Gegenwart zu athmen? Wer hätte gegen jene Etwas ausgeführt?“ Mag Augustin auch zu stark hier aufgetragen haben, ganz aus dem Leeren sind solche Schilderungen gewiss nicht; man kennt den Parteiterrorismus. Und gewiss ist, dass Augustin solchen bürgerlichen Vergehen gegenüber mit ganzem Recht an den Staat appellirte.

Er geht aber noch viel weiter. Er verlangt auch, dass der Staat seine Kirche und nur die seine als die allein berechtigte anerkennen, schützen und vertheidigen, die Anders-

und Ausser-Kirchlichen aber überhaupt von Staatswegen nicht existiren lassen solle. Wenn er so die Freiheit des Glaubens beeinträchtigt und wenn er dies vom Standpunkte des Staats, der Kirche, ja des Individuums selbst rechtfertigen will, so hat er, von dem Widerspruch nicht zu reden, in den er dadurch mit sich selbst gerathen ist, Kirche und Staat auf eine Weise vermischt, wobei die Kirche an den Staat und der Staat an die Kirche sich verliert und beide sich gleich sehr ruiniren. Wenn daher die Donatisten sagten, das Verbrechen dessen, der zum Morde verführe, sei noch grösser, als dessen, der selbst tödte; wenn sie die Kirche beschuldigten, dass sie die weltliche Gewalt zur Verfolgung Andersdenkender aufreize, so hatten sie im Allgemeinen nicht Unrecht; man bedenke nur, wie die Kirche später wirklich so oft den Staat „mit dem Blute Unschuldiger befleckt hat".

Doch prüfen wir nun näher die Gründe, die Augustin mit allem Aufgebot seines Scharfsinns für diese seine Theorie geltend gemacht hat. Sie sind ein wahres Nest von Sophismen, beruhen aber zum weitaus grössern Theil in dem Vorurtheil Augustins, dass es nur Eine wahre Kirche gebe, und dass die seine selbstverständlich diese wahre sei, die andern Religionsgemeinschaften dagegen falsche seien, Abfall, Schismen u. dergl.

Der löbliche Zweck ist es zu allernächst, wie wir sahen, womit Augustin seine Theorie rechtfertigen will. „Nur zum Guten darf der Staat zwingen." Wer aber sieht nicht sofort, dass dies auf lauter Voraussetzungen beruht? Angenommen, die Staatsgewalt habe das Recht und wolle nur das Gute, auch lasse sich der Glaube erzwingen, wo liegt die Garantie, dass das Gute, das die Obrigkeit wolle, nicht blos ein Gutes in ihren Augen und nach ihren Maassen sei, sondern auch wahrhaft (objektiv) das Gute? Wo liegt die Garantie in einer weltlichen, wo in einer geistlichen Behörde, wo in irgend einem, auch dem erleuchtetsten Menschen, bis zu dem Grade, dass er den andern dazu zu zwingen nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht hätte? Ist nicht Jeder, auch der Trefflichste, irrthumsfähig? und hat dies

Augustin nicht selbst zu wiederholten Malen und in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen? Oder hat etwa die Staatsgewalt als solche ein spezifisches Privilegium für die Erkenntniss des Guten? Müsste dann aber, wenn dies wäre, das Gute nicht bei allen dasselbe sein? Und doch meint es die eine so und die andere anders.

Wir sind davon ausgegangen, dass die Staatsgewalt die besten Intentionen habe. Wenn aber dies nicht, wie dann? Oder wenn sie z. B. donatistisch war? Denn Donatist sein und das Beste wollen, schloss sich ja gegenseitig nicht aus. Gewiss Augustin wäre dann der erste gewesen, der seine Theorie, wenn er ihre Kehrseite hätte erfahren müssen, zu allererst und allermeist verdammt haben würde. Sie ist eben ein zweischneidig Schwert und war es von jeher; auf welcher Seite die Staatsgewalt, da wurde sie geltend gemacht, auf welcher nicht, da wurde sie verdammt; und dieselbe Kirchenpartei, die sie in dem einen Zeitpunkt oder in dem einen Gemeinwesen in Anspruch nahm, hat sie in einem andern verworfen, und umgekekrt.

Auch hier hat sich wieder gezeigt, dass der Zweck, selbst der beste, niemals die Mittel heiligt, und dass, einen guten Zweck mit sittlich unangemessenen Mitteln erreichen wollen, das sich selbst aufhebt. Und nichts ist treffender, als was die Donatisten von den Bestrebungen der Katholischen zur Einheit und zum Frieden zurückzuzwingen, sagten: „Mit Krieg sucht ihr die Einigkeit, durch Gewaltthat wollt ihr den Frieden."

Eben so wenig stichhaltig ist, wenn Augustin auf die Freiheit und die eigenthümliche Natur der Menschen hinweist. Allerdings ist wahr, dass die Freiheit ihre Schranken hat; aber er vergisst, wenn er z. B. von der bürgerlichen Bestrafung des Ehebruchs aus auch auf die Bestrafung des Sakrilegiums (und hiezu rechnet er allen Gegensatz gegen die Kirche), ja des Unglaubens an sich dringt, dass dies zwei ganz verschiedene Gebiete sind, vorerst sofern unter die Kompetenz des Staates, d. h. der Strafe, nur die Aeusserung einer schlechten Gesinnung, nur die Handlung fällt, nicht aber die Gesinnung selbst, dass also ein Ehebruch mit

demselben Rechte bestraft wird, mit dem Unglaube oder unkirchliche Gesinnung nicht bestraft werden kann; sodann, dass, wenn anders Staat und Kirche verschiedene Gebiete sind, nur diejenigen Aeusserungen unter die Kompetenz der Staatsgewalt fallen und vom politisch-juridischen Gesichtspunkt aus beurtheilt werden können, welche die Staatssphäre beschlagen, nicht aber kirchliche oder religiöse. Augustin weiss es und sagt es auch selbst, dass alles darauf ankomme, ob die Gegner schlecht handeln. Was versteht er aber unter schlecht handeln? Unglaube, Schisma u. dergl.

Für seine Theorie beruft sich Augustin auch auf eine psychologische Thatsache; und wahr ist, dass mancher Mensch nun einmal so geartet ist, dass er nur durch den Ernst bitterer Erfahrungen für's Höhere empfänglich wird, und dass es im Interesse des Individuums selbst ist, wenn es so heimgesucht wird; aber ein anderlei ist, was Gottes Sache ist, und ein anderlei, was des Staates; und wenn Gott den Menschen heimsucht, so folgt nicht, dass der Staat dasselbe Recht habe.

Seine Sache macht Augustin um nichts besser, wenn er stets die Belehrung mit dem Zwang verbunden wissen will, der nicht sowohl den Glauben schaffen als vielmehr die Hindernisse wegräumen soll. Diese Scheidung ist indessen nur scheinbar im Interesse des freien Glaubens. Von Seite dessen, der zuerst schreckt und dann bekehrt, mag man eine solche Unterscheidung annehmen und sich glaublich machen, um das innere Gewissen, das dagegen spricht, zu beruhigen; ganz anders aber erscheint es auf dem Standpunkt dessen, der zuerst geschreckt und gezwungen wird und dann frei glauben soll. Da hebt Eins das Andere auf. „Wenn ihr uns, sagten die Donatisten mit Recht, als Freunde wollt, warum uns anziehen wider unsern Willen?“ Und Hohn, nichts anders, mochte ein so Gezwungenbekehrter in dieser Art der Bekehrung sehen und um so erbitterter werden, je billiger und gerechter man auf der andern Seite sich dabei vorkam. Augustin selbst kann es nicht läugnen, diese Erfahrungen vielfach gemacht zu haben.

Hiemit kommen wir auf seine Rechtfertigung durch die

Erfahrung, die er nicht hoch genug anschlagen kann. Wie Viele seien doch in Wahrheit auf diese Weise bekehrt worden! Aber wer bürgte ihm, dass er sich nicht getäuscht habe? Hat er in's Innere gesehen? Was man wünscht, sagt ja schon ein altes Sprüchwort, das glaubt man gerne. Mögen Einzelne zurückgekehrt sein zur katholischen Kirche ohne Heuchelei; wie sollte das nicht sein? Aber jedenfalls nur die Unentschiedenen. Dagegen die Entschiedenen, die von ihrer Sache Ueberzeugten, und das sind doch immer die Realsten — was blieb diesen nach den letzten schärfsten Edikten übrig, als wohl oder übel, d. h. zum Scheine überzutreten, wenn sie nicht in's Gefängniss wandern, oder sich in irgend einen Winkel des römischen Reichs verbergen, oder aber einen verzweiflungsvollen rasenden Kampf mit der Kirche und der Staatsgewalt führen wollten?

Hätte der Staat seine Obliegenheiten streng erfüllt, und die Kirche die ihrigen, wären die Donatisten, wo sie Exzesse begingen, streng bestraft worden, und wäre zugleich gepredigt worden in der Kraft Gottes, hätte man im Uebrigen sie walten lassen, so weit sie weder gegen Staat noch Kirche sich vergriffen, — vielleicht hätte sich das Schisma auf diesem Wege nach und nach gelöst.

Nicht dass wir nun Augustin die Hauptschuld der verkehrten Maassregeln beimässen, die ja grossentheils schon vor ihm bestanden; alle zusammen tragen ihren Theil daran; die Zeit, die Kirche, der Staat, die Ereignisse und die Circumcellionen nicht zum wenigsten. Aber eine Schuld, und eine nicht geringe trägt doch auch Augustin, und zwar schon um seiner Idee von der Kirche willen, die ihm, wie wir wissen, das Gefäss aller Gnade, die einzige Vermittlung der Güter des Christenthums an den Einzelnen, und ausser der kein Heil ist. Wer eine solche Anschauung hat, wer die Kirche so voll, ja übervoll, und doch wieder so äusserlich, so exclusiv auffasst, der muss alles in seiner Kirche wünschen, und nicht blos wünschen, sondern wie die Kirche äusserlich ist, auch äusserlich in ihr haben wollen und darum auch äusserlich in sie hineintreiben. Nicht dass

Augustin sich damit begnügte! er will auch die innere Bekehrung. Aber wie er sie bewerkstelligen will, musste sie in's Gegentheil umschlagen. Wie sehr es ihm aber um die Sache zu thun war, wie scharf er alle die egoistischen Nebenabsichten, die in diesem Bekehrungswerk bei vielen Katholischen mit unterliefen, durchschaute und missbilligte, hat er offen und mit aller Energie ausgesprochen. „Wer, sagt er zu den Donatisten, aus Gelegenheit kaiserlichen Gesetzes, nicht in Liebe brennt, euch zu bessern, sondern aus Rache und Hass euch verfolgt, missfällt uns. Und obwohl jedes irdische Besitzthum nicht rechtmässig von irgend Einem besessen werden kann, als entweder nach göttlichem Rechte, nach dem Alles dem Gerechten zukömmt, oder nach menschlichem, was Sache der Staatsgewalt ist, und obwohl ihr darum fälschlich euer nennet, was ihr nicht als Gerechte besitzet und nach den Gesetzen der Staatsgewalt uns hinzugeben befehligt seid, so sagen wir doch: wer aus Gelegenheit dieses Gesetzes, das zur Verbesserung eurer Gottlosigkeit gegeben ist, nach euren Sachen lüstern begehrt, missfällt uns. Wer ferner die Armengüter, oder die Versammlungshäuser, die ihr unter dem Namen der Kirche inne hattet (diese aber kommen nur der Kirche zu, welche die wahre Kirche Christi ist), nicht in Gerechtigkeit, sondern in Habsucht in Besitz nimmt, missfällt uns. Wer endlich irgend Jemand, der von euch für ein Verbrechen oder Vergehen ausgeschlossen ist, so aufnimmt, wie diejenigen aufgenommen werden, die (ausgenommen den Irrthum, der euch von uns scheidet) ohne Verbrechen bei euch gelebt haben, missfällt uns."

Ihn selbst hat vor allem sein Eifer für das Heil der Seelen, die Angst ob der Verirrten getrieben. Er möchte sie alle, alle selig wissen, alle erlöst von dem ewigen Verderben, in das, wie er fest glaubt, sie unfehlbar stürzen würden ausserhalb der Kirche. Da greift er denn zu seiner Zwangstheorie. Ein wenig zeitlicher Schrecken für ewiges Heil; er prüft beides auf der Waage und sie sinkt für seine Theorie, d. h. für den Zwang. Sein Herz hat darum so viel Schuld an seinem Irrthum, als sein Verstand. Er hat

dabei nicht bedacht, dass dann, wie die Donatisten dies ganz wahr bemerkten, Gott überhaupt nicht nöthig gehabt hätte dem Menschen einen freien Willen zu geben; nicht bedacht, dass, wenn er doch selbst warnt, in der Kirche zu scheiden zwischen dem was Gottes Sache und was der Menschen Sache sei, und durch ein voreiliges Thun Gott nicht vorzugreifen, schon dies über seine Theorie den Stab bricht.

Uebrigens ist wohl zu beachten, dass Augustin nicht von Anfang an in diesen Bahnen ging und dass er erst im Lauf der Zeit seine Ansichten über das Verhalten der Kirche und des Staats gegenüber Schismen und Häresien geändert hat. Zuerst wehrte sich noch seine bessere Natur gegen Gewaltanwendung, die nichts nütze; noch wusste er nichts von einer Zwangstheorie. Im Jahre 397 hatte er eine Unterredung mit dem donatistischen Bischofe Fortunius zu Tubursicium. Er war ein ehrwürdiger Greis. Das Gespräch war ruhig, ehrlich, freundlich. Da fragte der Donatist den Augustin: was er, Augustin, wohl thun würde, wenn die Donatisten wirklich verfolgt werden sollten. Auf dieses erwiderte der Letztere, er würde solches nicht nur missbilligen, sondern auch nach Kräften zu verhindern suchen. Als er nun freilich einmal in dieser Richtung trieb, fand er sie überaus nützlich und heilsam und vertheidigte sie mit allen Hülfsmitteln seines dialektischen Geistes; aber er hat sich lange dagegen gesträubt, und sich jederzeit wenigstens der Verhängung der gesetzlichen Todesstrafe nach Kräften widersetzt. „Meine Ansicht ging Anfangs dahin, es sei Niemand zur Einheit Christi zu zwingen; mit dem Worte sei's auszurichten, mit Disputation zu kämpfen, mit Gründen zu siegen, damit wir nicht zu falschen Katholiken bekämen, die wir als offene Häretiker gekannt hatten." Und ein andermal: „der Kampf der Geistigen, — das ist jene Züchtigung in der Liebe; und ihr Schwert — das ist das Wort Gottes. Nicht mit dem Schwert haben wir's zu thun, sondern mit dem Wort." Wen gemahnt dies nicht an Luther's ähnliche Reden? Aber die Dialektik des Kampfes trieb ihn weiter und weiter; und wer hat in aufgeregten Zeiten dies nicht schon erfahren? Als dann des Kaisers Entscheid ihm zuvor

kam, da stimmte er willig ein. Zwar weiss er es wohl und sagt es sich auch zu allen Zeiten, dass Niemand wider seinen Willen Christ werden könne, aber vorbereitend, meinte er jetzt, wirke doch der Zwang, der den Schismatiker wenigstens in die äussere Einheit der Kirche bringe und ihm hiemit die äussere Bedingung der Seligkeit gebe. Ob nun das Grausamkeit sei, oder nicht vielmehr Barmherzigkeit von Seiten der Kirche, wenn sie die Machtmittel des Staats hiefür in Anspruch nehme? So machte er sich jetzt die Sache mundgerecht. Wie anders dachte und sprach er aber früher. „Ich mit mehreren Brüdern war, wie sehr auch die Donatisten wütheten, gleichwohl nicht der Ansicht, den Kaiser darum anzugehen, dass er der Häresie steuern und sie verfolgen sollte durch Strafe gegen Alle, die in derselben verharrten; vielmehr nur dass er festsetzte, dass die wüthende Gewaltthätigkeit derselben diejenigen fürder nicht dulden müssten, welche die katholische Wahrheit verkündigten, das wünschte ich. Und dies glaubte ich dadurch möglich machen zu können, wenn man das Gesetz des Kaisers Theodosius gegen die Ketzer überhaupt auch auf die Donatisten in der Meinung anwendete, dass nicht alle bestraft würden, sondern nur wo die katholische Kirche von den Klerikern, oder von den Circumcellionen, oder vom Volke Gewalt erlitte; so dass da die Bischöfe derselben oder die übrigen Kirchendiener mit einer Busse bestraft würden. So nämlich glaubte ich sie einzuschüchtern und dabei die Möglichkeit zu erlangen, dass man die katholische Wahrheit frei lehren und festhalten könnte, ohne dass Jemand zu ihr gezwungen würde, aber doch dass, wer wollte, sich zu ihr bekennen dürfte."

Nahezu hatte hier Augustin das Rechte getroffen. Trotz dem Widerspruch vieler, besonders älterer Kollegen, drang er auch damit durch, dass in diesem Sinne petitionirt werden solle. In Folge der Klagen anderer Bischöfe hatte aber der Kaiser bereits anders entschieden. Die Donatisten sollten aufhören. Da nahm es Augustin an und erkannte darin die Hand Gottes oder vielmehr, wie er sich ausdrückt, „Gottes grössere Barmherzigkeit". So gerieth er dann tiefer

und immer tiefer in's Extrem. Doch war er, wie wir das schon oben bemerkten, in der Praxis so viel als möglich für die Milde, wenn er auch in der Theorie konsequent war; wir wissen das aus den Schreiben an die Statthalter bei vorkommenden Fällen. Denn es musste ihm allerdings das Blut in's Gesicht treiben, wenn er sich von den Donatisten sagen lassen musste, der Herr Christus habe den Christen nicht ein Vorbild (Typus) zu tödten, sondern zu sterben gegeben; „hätte er die ihm Widerstrebenden geliebt in dem Sinne, wie die Katholischen es meinen, so wäre er nicht für uns gestorben.“ Leider hatten aber solche Gedanken und Worte auch bei den Donatisten keine bleibende Stätte, sondern Gewalt und Fanatismus traten auch bei ihnen an deren Stelle.

c. Der pelagianische Streit.

Um die Zeit, da das Schisma der Donatisten, wenn auch nicht mehr in alter Macht bestehend, doch auch noch lange nicht völlig gebrochen war, trotz der eingreifenden Maassregeln des Staats, sah sich Augustinus, der Hauptkämpe gegen die Donatisten, schon wieder in einen neuen Streit, diesmal aber nicht in einen kirchlich-schismatischen, sondern dogmatisch-häretischen, doch von mindestens gleicher, wo nicht grösserer Bedeutung, wir meinen den pelagianischen, verwickelt. 1. Geschichte des pelagianischen Streits.

Pelagius war ein Mönch aus Britannien. Beides ist nicht ohne Bedeutung für das Verständniss seiner dogmatisch-ethischen Ansichten. Von seinen Lebensumständen wissen wir wenig, besonders aus seinen früheren Jahren. Er soll den Namen „Morgan" gehabt haben, der in der Sprache seines Landes so viel bedeute, als am Meere oder vom Meere her, — griechisch Pelagius. Seine Eltern sollen ärmlich und geringen Standes gewesen sein und dem Sohne keine ausreichende geistige Bildung haben geben können, so dass er selber noch in späteren Jahren als Autodidakt studiren und das ihm Mangelnde nachholen musste. Schon frühe verliess er seine Heimath und zog nach den Ländern des Südens. Nach einem kurzen Aufenthalt in Rom treffen wir ihn zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Konstantinopel, wo er durch seinen tadellosen Wandel, seinen Lebensernst, seinen Eifer, die Menschen zu bessern und sittlicher zu machen, sich die allgemeine Achtung erwarb und sogar die Freundschaft des Chrysostomus genoss. Durch einen gewissen Rufinus, man weiss nicht welchen, soll er zu seinen

ketzerischen Ansichten verleitet worden sein, doch ist diese Nachricht sehr zweifelhaft. Möglich aber, sogar wahrscheinlich ist, dass er in der freieren Luft der orientalischen Kirche, in der die Lehre von der Freiheit durch Origenes heimisch geworden war, und im Umgang mit dem dogmatisch liberaler gesinnten Chrysostomus in seinen Ansichten bestärkt, wenn auch nicht begründet wurde; denn die Richtung, die er vertrat, ist keine solche, zu der man verführt wird, eher eine solche, zu der gewöhnliche Menschen von Natur geneigt sind.

Als Chrysostomus den Intrigen des Hofes und seiner eifersüchtigen Kollegen zum Opfer gefallen war, verliess Pelagius die Stadt am Bosporus und zog wieder nach Rom, wo er mehrere Jahre blieb. Die Verdorbenheit, die er in der „heiligen" Stadt und ganz besonders unter dem Klerus fand, bestärkte ihn in seinem sittlich-aszetischen Eifer, den man in keiner Weise verkennen darf, auch wenn man finden sollte, dass diese ganze sittliche Richtung weder auf den Grund ging, noch aus dem Grunde kam. Einst sprach ein Bischof dem Augustin die bekannten Worte nach: „Mein Gott, verleihe mir, was du mir gebietest, und gebiete mir, was du willst." Was anders wollte Augustin sagen, als dass aus derselben Quelle, aus der die sittlichen Gebote kommen, auch die Kraft fliessen müsse, sie zu erfüllen? Diese Worte reizten aber den Pelagius, der mit Heftigkeit widersprach, indem sie ihm den freien Willen zu gefährden schienen; schon das ist bezeichnend für ihn. Hier in Rom schrieb er auch seine Kommentare zu den paulinischen Briefen, die uns nebst einem Brief an eine Jungfrau, die der Welt entsagt hatte, und einem Glaubensbekenntniss an Innozenz I. einzig und allein von seinen Schriften erhalten sind. Wiewohl diese Kommentare schon ganz seine eigenthümliche dogmatische Anschauung athmen, so erregten sie in Rom doch nicht das mindeste Aufsehen; vielmehr war Pelagius in mehreren vornehmen römischen Familien wohl gelitten, und zahlreiche Jünglinge schlossen sich ihm als Führer zu einem aszetischen, der Welt entsagenden Lebenswandel an. Der Streit ging eigentlich erst von Cölestius aus.

Cölestius, nach den Einen ein Campaner, nach Andern ein Schottländer oder Irländer, wieder nach Andern ein Afrikaner, war Advokat in Rom gewesen. Er vertauschte diesen Stand mit dem Mönchsstand — vielleicht durch den Einfluss des Pelagius. Jedenfalls machte er sich dessen System ganz zu eigen, wurde bald der eifrigste Verfechter desselben, und hob auch den Streit an. Pelagius war alt; er fasste seine Lehren mehr von der praktischen Seite; um die Theorie kümmerte er sich weniger —, alles Gründe, die ihn zum Frieden stimmten und ihn bewogen, den Streit nicht zu suchen. Von Allem diesem war Cölestius das Gegentheil: in voller Manneskraft, leidenschaftlich beredt, dialektisch — er nahm die Advokatennatur herüber in seine neue Laufbahn — die Lehre, im Gegensatz zu Pelagius, von der theoretischen Seite auffassend und sie mit Offenheit verfechtend. Auch ging er darauf aus, Proselyten zu machen, und nicht ohne Erfolg. Seine Schriften sind uns indessen vollständig verloren gegangen, mit Ausnahme einiger fragmentarischen Stücke eines Glaubensbekenntnisses an Bischof Zosimus und seiner „Begriffsbestimmungen“ (Definitionen), deren Inhalt wir aus Augustins Widerlegung zusammenstellen können. So waren die beiden Männer, die sich verbanden. Später sind sie durch ihre Schicksale auseinander gekommen und wir finden nicht, dass sie sich wieder getroffen hätten.

Mit Glück und Beifall hatten beide in Italien, zumal in Rom, ihre Lehren verbreitet. Um's Jahr 411 gingen sie über Sicilien nach Afrika. Sie reisten durch Hippo; Augustin war aber damals in Karthago, beschäftigt mit den Donatisten. Sie eilten nun auch hierhin; doch hielt sich Pelagius nur kurze Zeit daselbst auf. Er reiste weiter nach Palästina. Augustin und er hatten sich in Afrika nur ein paarmal gesehen. Vor seiner Abreise schrieb ihm Pelagius, höflich, voll Achtung; freundlich war die Antwort, doch nicht ohne Anspielung. Cölestius blieb zurück; er bewarb sich um eine Presbyterstelle an der Kirche zu Karthago.

Seltsam, dass dieser Cölestius gerade in die Geistlichkeit der afrikanischen Kirche aufgenommen werden wollte,

wo er, wenn irgendwo, in Konflikte kommen musste; denn hier war augustinische Atmosphäre.

Anfangs war man nicht abgeneigt, dem Cölestius zu willfahren; seine offenbare geistige Begabung und sein unbescholtener Lebenswandel sprachen für ihn. Bald aber verlauteten allerlei Gerüchte von Irrlehren. Die förmliche Anklage blieb nicht aus. Es war damals Paulinus, Diakonus der Kirche zu Mailand, der Biograph des Ambrosius, in Karthago. Dieser warnte den Bischof. Aurelius berief ein Konzil im Jahre 412; Cölestius wurde vorgeladen; Paulinus übergab sechs oder sieben häretische Sätze, die er aus dessen Schriften ausgezogen haben wollte. Sie lauteten: 1) Adam ist sterblich geschaffen; er würde, auch wenn er nicht gefallen wäre, gestorben sein. 2) Sein Fall hat nur ihm geschadet, nicht seinen Nachkommen. 3) Die neugebornen Kinder sind im selben Zustand, in welchem Adam gewesen vor dem Fall. 4) Weder stirbt durch Adams Tod und Sünde die ganze Menschheit, noch steht sie durch die Auferstehung Christi wieder auf. 5) Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben. 6) Das Gesetz führt eben so zur Seligkeit, wie das Evangelium. 7) Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen ohne Sünde. Dies waren die Sätze, in denen sich eine nüchterne klare Anschauung ausspricht, die aber, so scharf präzisirt, offenbar einer gegensätzlichen Richtung gegenüber treten sollten. Bisher freilich mehr nur allgemein und unbestimmt gehalten und ohne festen Zusammenhang hingestellt, treten sie jetzt so scharf und bestimmt hervor, dass sie immer mehr zu einer definitiven kirchlichen Lösung hindrängten. Ob sie übrigens alle von Cölestius in diese Form gefasst waren, oder nur aus Vordersätzen durch Konsequenz erschlossen, wissen wir nicht. Jedenfalls beschlagen sie die Hauptfragen, die im Streite weiter zur Sprache kamen.

Zunächst handelte es sich um Erbsünde und Kindertaufe; — beide, nach der Ansicht der einen Partei, im genauesten Zusammenhang mit einander stehend. Auf den ersten Punkt ging Cölestius nicht näher ein. Die Lehre von der Erbsünde hänge, sagte er, mit der allgemeinen

Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten, ab. Das aber sei eine Schul-, nicht eine Kirchenfrage, und es existirten darüber verschiedene Meinungen in der Kirche. So wahr die letztere Behauptung, so falsch, entgegnete man, sei die erstere, sie sei eine blosse Ausflucht. Gewiss, keine ganz ungerechte Zulage! Die Kindertaufe betreffend, erklärte sich Cölestius weiter, habe er immer gesagt, dass sie nothwendig, und es Pflicht sei, die Kinder zu taufen. Warum aber und wiefern? darüber gab er keine Erklärung. Wie er sich über die übrigen Klagepunkte aussprach, wissen wir nicht. Genug! die „ausweichenden" Antworten genügten der Synode nicht; er sollte die ihm zur Last gelegten Punkte verdammen. Da er sich nicht dazu verstand, wurde er für so lange von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, bis er klar und rund jene sieben Sätze anathematisirt hätte.

Sofort begab er sich nach Ephesus, wo er zum Presbyterat gelangte.

Augustinus war auf jenem Konzil selbst nicht zugegen gewesen; doch stimmte er demselben vollständig bei und trat bald als Gegner in Schriften auf, nachdem er zuvor in Predigten und mündlichen Unterhaltungen den Pelagianismus bestritten hatte. Den Anstoss zu seiner ersten Streitschrift gab ihm eine Bitte des aus dem Donatismus uns bekannten Marcellinus, ihn über den wichtigsten Streitpunkt, über die Erbsünde, aufzuklären. Augustinus that das noch im selben Jahr der Synode (412) in seinen drei Büchern „von der Strafe der Sünden und ihrer Vergebung"; und als dem Marcellinus noch einige Punkte unklar geblieben waren, richtete er eine zweite Schrift an ihn „vom Geist und vom Buchstaben". Es sind diese beiden Schriften insofern bemerkenswerth, als sie uns deutlich zeigen, wie Augustinus während des Kampfes in seiner Ansicht von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten immer schärfer und strenger wurde. Hier ist er zufrieden, nachgewiesen zu haben, dass die Heiligung nicht allein ein menschliches Werk sei, sondern zugleich auch ein göttliches. Nach diesem kleinen Vorpostengefecht tritt für einmal der pelagianische Streit von dem Schauplatz der nordafrikanischen Kirche ab.

Eine günstigere Wendung nahm für Pelagius seine Sache im Morgenlande, wohin er sich von Afrika begeben hatte. Hier fand er eine anthropologische Anschauungsweise, mit der die seinige einigermaassen verwandt war. Wir kennen den Freiheitsbegriff der Orientalen, und wenn man nur im Allgemeinen beide gelten liess, Gnade und Freiheit, so galt man in der orientalischen Kirche für rechtgläubig. Augustin und augustinische Denkweise stand ihr zu ferne.

Es dauerte aber nicht lange, bis auch im Orient, vom Abendland hereingetragen, der Pelagianismus der Anlass zu heftigen Streitigkeiten ward. Wir leben in der Zeit, da im Morgenland der Kampf für und wider den Origenes die Geister theilte und vom fernen Egypten seine Wellen bis nach Konstantinopel warf. Auch in Palästina wurde um den grossen Todten gestritten und zwei gleich angesehene früher befreundete Männer wurden um seinetwillen Gegner: Johannes, der Bischof von Jerusalem, und der bekannte Hieronymus, der zu Bethlehem in einem Kloster seinen Studien lebte und von dem fanatischen Ketzerbekämpfer Epiphanius gegen den Origenes und den ihn vertheidigenden Johannes eingenommen worden war.

In diese gewitterschwangere Luft war Pelagius im Jahr 411 gekommen und zwar nach Jerusalem, wo er bald mit Johannes und Hieronymus gut befreundet wurde. Indessen fühlte er sich immer mehr zu dem freier denkenden Johannes hingezogen, als zu dem in dogmatischen Dingen sehr engherzigen und beschränkten Hieronymus. Darüber verstimmt und in seiner Eitelkeit verletzt scheint der letztere den Argwohn geschöpft zu haben, Pelagius sei wohl auch ein verkappter Freund und Anhänger des Origenes. Ein an und für sich höchst unschuldiges Ereigniss sollte die Kluft vergrössern. Aus einer sehr angesehenen Familie in Rom war eine Jungfrau, Demetrias, ins Kloster gegangen und die Männer der Kirche beeilten sich, ihr und ihrer Familie zu diesem Schritte Glück zu wünschen. Mit Augustinus hatte auch Pelagius ein Schreiben an die Demetrias gesendet, mit deren Familie er noch von Rom her befreundet war, und es sticht der nüchterne, verständige Ton des Briefes auffallend und zum Theil

nicht unvortheilhaft ab gegen die übertriebenen Lobpreisungen der Jungfräulichkeit von Seiten der Männer der Kirche. Mit einer Schilderung der Erhabenheit der menschlichen Natur und ihrer Willensfreiheit und einer Polemik gegen die Ansicht von der gänzlichen Verdorbenheit des menschlichen Willens zum Guten beginnt Pelagius. Schon vor Christus, unter den Juden und Heiden, habe es tugendhafte Männer gegeben, aber seit der Sohn Gottes das helle Licht der Erkenntniss den Menschen gebracht, sei es wesentlich leichter geworden, ein frommes Leben zu führen; denn auf die Erkentniss komme es zu allermeist an. Und wie zu allen Zeiten, so könne man auch in jedem Stand tugendhaft und fromm leben, und wie verdienstlich der jungfräuliche Stand auch sei, so solle man ihn doch nicht überschätzen. Er sei von Gott nicht befohlen, sondern nur angerathen für diejenigen, die zu allen anderen Forderungen der Gottesgebote noch ein Uebriges, ein Mehreres thun wollen; aber ein thörichter Wahn wäre es, zu glauben, „durch Uebernahme eines von Gott nicht befohlenen Gelübdes die Uebertretung der allen Menschen befohlenen Gottesgebote sühnen zu können." Ein Schweres sei es darum, was die Demetrias auf sich nehme, aber wenn sie ausharre bis an's Ende, werde ihr dafür von Gott die Krone des ewigen Lebens verliehen. Dieser Brief des Pelagius wurde bald allgemein bekannt, und Augustin sah sich veranlasst, in einem zweiten Schreiben die Familie der Demetrias vor dieser Geringschätzung der göttlichen Gnade zu warnen. Aber auch Hieronymus sandte zwei Briefe gegen die wiederauflebende origenistische Häresie, worunter er zweifelsohne die Richtung des Pelagius versteht, — eine Verwechslung, die wir seinem absoluten Mangel an irgend welchem dogmatischen Sinn und Verständniss zu Gute halten müssen.

Zum eigentlichen Ausbruche kam der pelagianische Streit im Morgenlande aber erst durch den spanischen Geistlichen Paulus Orosius. Dieser, ein junger feuriger Mann, voll Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit, hatte, von dem Wunsche beseelt, den grossen afrikanischen Kirchenlehrer kennen zu lernen, den Augustin aufgesucht (415) und, liebreich von

ihm aufgenommen, eine herzliche Neigung zu ihm, durch ihn aber auch einen tiefen Unwillen gegen die Pelagianer gefasst. Noch im selben Jahre schiffte er, um sich weiter auszubilden, mit Empfehlungen an Hieronymus ausgerüstet, nach Palästina, wo er von den Gegnern des Pelagius freundlich aufgenommen und bald als die geeignete Persönlichkeit erkannt wurde, in dem beginnenden Kampfe vorgeschoben zu werden. Orosius war mit dieser Rolle vollständig einverstanden und wartete nur auf eine günstige Gelegenheit. In einer Versammlung des jerusalemischen Klerus unter dem Vorsitze des Bischof Johannes, aber in Abwesenheit des Pelagius, ergriff er das Wort, um über seine Erlebnisse bei dem grossen Augustin, seinem geschätzten Freunde, zu berichten. Er erzählte, was Alles in Afrika gegen Pelagius und Cölestius verhandelt worden sei, wie das Konzil zu Karthago den Cölestius verdammt und wie Augustin auch erst neuerdings wieder gegen sie geschrieben habe. Johannes liess nun den Pelagius rufen, dass er sich vertheidige; er erschien; als man aber von allen Seiten ihn über die von Augustin erhobenen Anklagen interpellirte, antwortete er kurz und schneidend: „Was geht mich Augustin an.“ An dieser Aeusserung nahm die Mehrzahl nur noch grösseren Anstoss. Wer den Bischof zu lästern wage, dem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung verdanke, sei von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Bischof Johannes aber protegirte den Pelagius und wollte von einer Verdammung nichts wissen. Es kam zu einem hitzigen Streit und scharfen Worten; Missverständnisse vergrösserten noch den Zwist, da Johannes nicht lateinisch und Orosius nicht griechisch verstand. Uebrigens erklärte Pelagius, dass er, wenn er gesagt habe, der Mensch könne ohne Sünde sein und, so er nur wolle, auch leicht die Gebote Gottes halten, dies gesagt habe in Voraussetzung der göttlichen Gnade. Nach langem Hin- und Herreden einigte man sich endlich dahin, die Untersuchung dem römischen Bischofe Innozentius zu überlassen, der am besten über diese in der lateinischen Kirche entstandene Streitigkeit urtheilen könne. Während dessen sollte sich Pelagius des Lehrens enthalten.

Doch dabei blieb es nicht. Die Gegner des Pelagius wollten offenbar, nachdem bereits Afrika sein Urtheil abgegeben, auch noch eine morgenländische Synode in ihrem Sinne zusammenbringen, und erst dann, wenn die Sache eigentlich schon erledigt, beim römischen Stuhl gewissermaassen nur noch die Approbation einholen. Wiewohl nun in Jerusalem ihr Vorhaben durch die Energie des Bischofs Johannes vereitelt worden, gaben sie die Hoffnung nicht auf, auf einer andern Synode und unter einem andern Leiter ein günstigeres Resultat zu erzielen. Sie richteten nun ihr Auge auf den Bischof Eulogius von Cäsarea, den Metropoliten von Palästina; und wie sie beim ersten Sturmlauf den Orosius vorgeschoben, so fanden sie nun bald auch die geeigneten Leute, um den zweiten Angriff einzuleiten. Es befanden sich damals in Palästina zwei gallische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, die wegen misslicher Amtsverwaltung ihre Bischofssitze verlassen und bis auf bessere Zeiten eine Pilgerreise nach Jerusalem angetreten hatten. Diese ergriffen daher gerne die Gelegenheit, im Morgenland, fern von dem Schauplatz ihrer bisherigen wenig rühmlichen Thätigkeit, als kühne Vorfechter des wahren christlichen Glaubens aufzutreten. Sie reichten dem Bischof Eulogius eine ausführliche, wahrscheinlich von Hieronymus entworfene Klageschrift gegen Pelagius ein, die diesem nicht blos seine eigenen Aussprüche, sondern auch die des Cölestius zum Vorwurf machte, aber auch in der Darstellung und Widerlegung der eigentlich pelagianischen Meinungen ziemlich ungeschickt abgefasst war. Eine Synode, die im Dezember des Jahres 415 in Diospolis (Lydda) zusammenkam, sollte darüber entscheiden. Sie war von vierzehn palästinensischen Bischöfen besucht, worunter Johannes von Jerusalem; Eulogius führte den Vorsitz; Heros und Lazarus wie Orosius fehlten. Nachdem der Bischof von Jerusalem zuerst über die frühere Synode referirt, erhielt Pelagius das Wort zu seiner Vertheidigung. Er benahm sich sehr vorsichtig (s. u.). Gegen Alles, was nicht buchstäblich seinen Schriften entnommen war, verwahrte er sich des Entschiedensten, und seinen eigenen Ansichten gab er die unschuldigste Deutung.

So leugnete er durchaus nicht die Möglichkeit einer völlig sündlosen Lebensführung des Menschen, so gewiss ihm Willensfreiheit inne wohne; von der Möglichkeit zur Wirklichkeit sei aber noch ein grosser Schritt, und es sei eine ganz andere Frage, ob wirklich schon je ein sündloses Leben geführt worden sei, oder überhaupt je werde geführt werden. Des Cölestius Ansichten zu vertreten lehnte er ab; nur für seine eigene Meinung habe er einzustehen. Er schloss mit den Worten: „Ich glaube an die Dreieinigkeit, überhaupt an Alles, was nach der Lehre der katholischen Kirche festgestellt ist. Wer anders denkt und sich den Lehren der katholischen Kirche widersetzt, der sei verflucht.“ Mit dieser Vertheidigung begnügte sich die Synode, ohne auf eine gründliche Besprechung und Untersuchung der eingegangenen Klagepunkte näher einzugehen: Pelagius wurde freigesprochen, sei es, dass die anwesenden Bischöfe in ihrer Mehrheit wirklich seine Ansichten theilten oder blos den ketzerrichterlichen Agitationen des Hieronymus und seiner Anhänger entgegentreten wollten.

So hatte Pelagius nun zwei Synoden für sich und er that sich nicht wenig darauf zu Gute. Seinem stets die Umstände berücksichtigenden, bald mehr zurückhaltenden, bald mehr energischen Auftreten gelang es, auch den niedern Klerus und das Volk für sich zu gewinnen; um so mehr, da Hieronymus mit seinem blinden Eifer, in dem er die Synode zu Diospolis eine klägliche nannte und auch sonst die pelagianischen Bischöfe und Anhänger mit beissenden Sarkasmen überschüttete, sich immer mehr verhasst machte. Ja, die Aufregung im Volke war so gross, dass einst das Kloster zu Bethlehem, in welchem Hieronymus mit noch andern abendländischen Mönchen und Nonnen lebte, gestürmt wurde und die Bewohner sich nur durch die Flucht in einen nahe gelegenen Thurm vor Misshandlungen retten konnten.

Aber auch die Gegenpartei blieb nicht unthätig. Kaum hatte die Synode zu Diospolis das freisprechende Urtheil des Konvents zu Jerusalem bestätigt, so eilte Orosius nach Afrika zurück, im Frühjahr 416, um seinem väterlichen Freund über den so unerwarteten Ausgang der Dinge im

Orient genauen Bericht zu erstatten. Augustinus war gerade mitten in seinen polemischen Arbeiten. Auf den Wunsch zweier jüngerer Mönche hatte er gegen des Pelagius Werk „von der Natur" seine Schrift „von der Natur und der Gnade" erlassen. Der pelagianischen Ansicht, dass der Mensch schon durch seine Natur, seine natürliche Beschaffenheit, seine Willensfreiheit, die ihm auch durch die Sünde, als etwas nicht Substanzielles, nicht verloren gehe, sich stets zum Guten kehren und dabei verbleiben könne, setzt Augustin hier seine eigene Grundüberzeugung gegenüber, dass der Mensch durch die Sünde in seinem innersten Marke verdorben und selber nicht mehr im Stande sei, sich aus dem Abgrunde herauszuziehen; einzig und allein die Gnade Gottes in Jesus Christus vermöge dem in die Sünde Verfallenen noch zu helfen, wie ja auch der Kranke nicht allein sich helfen könne, sondern des Arztes bedürfe. Den gleichen Inhalt nur in verschärfterer Form hat das um dieselbe Zeit gegen Cölestius geschriebene Buch „über die Vollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit." Ebenso einseitig wie Cölestius die Erhabenheit der menschlichen Natur stetsfort betonte, ja dass es eine Kleinigkeit, eine leichte Sache der Selbstbestimmung sei, aus einem verdorbenen Menschen ein guter zu werden, ebenso einseitig schildert Augustin in dieser Schrift die trostlose Verdammniss und das Verderben und die totale Unfähigkeit zum Guten, die durch die Ursünde über die ganze menschliche Natur gekommen sei und die selbst durch die Gnade Gottes, auch bei wirklich Frommen nur sehr langsam abnehme und erst im Jenseits sich völlig aufhebe.

Augustinus war durch den schlimmen Bericht des Orosius von dem Umsichgreifen der pelagianischen Ketzerei im Morgenlande auf's Unangenehmste überrascht und wandte sich sofort brieflich an Bischof Johannes mit der Bitte um die Akten der Synode zu Diospolis. Zugleich hielten er und seine Freunde es für dringend nöthig, um so energischer im Abendlande wieder die Sache an Hand zu nehmen. Noch im gleichen Jahre 416 wurden zu Karthago und zu Mileve zwei neue Synoden abgehalten und auf ihnen die alten Be-

schlüsse gegen den Pelagianismus bestätigt und erneuert. Zugleich aber beschloss man, als Gegengewicht gegen das Ansehen jener orientalischen Kirchenversammlungen sich die Zustimmung des römischen Bischofs Innozentius zu verschaffen. Drei Briefe ergingen an ihn: zwei ziemlich ausführliche von den beiden Synoden, in denen die pelagianischen Ketzereien Punkt für Punkt aufgezählt wurden, und einer, mehr konfidentieller Art, von Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius. Auch Pelagius schrieb nach Rom: der Brief scheint aber erst später angelangt zu sein. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung, dass er die Gnade läugne und die Nothwendigkeit der Kindertaufe. Hiemit verband er ein Glaubensbekenntniss, in dem er seine Rechtgläubigkeit in Bezug auf diejenigen Punkte, worüber kein Streit war, ausführlich entwickelte und die Gegner theils manichäischen Irrthums — sofern gewisse Menschen, nämlich die der Gnade nicht theilhaftigen, die Sünde nicht meiden könnten — theils jovinianischen — sofern gewisse Menschen, die prädestinirten nämlich, ihrer Natur nach nicht sündigen könnten — bezichtigte.

Innozenz in Rom war ein Mann, der, wie er das Interesse seiner Person und Stellung trefflich verstand, ebenso sehr auch die anthropologische Frage, welche die Kirche zu bewegen anfing, ganz in dem herrschend theologischen Geiste beurtheilte. Er freute sich, dass man an ihn, als den apostolischen Stuhl, sich gewendet und drückte seine Befriedigung auch in den drei Antwortschreiben aus, die er nach Afrika sandte. Sein Urtheilsspruch ging dahin, dass kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit Pelagius, Cölestius und alle seine Anhänger aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seien.

Zu gleicher Zeit mit diesem Bescheide von Rom bekam Augustin auch die Akten der Synode zu Diospolis, aus denen er ersah, dass einerseits die Verhandlungen sehr oberflächlich geführt worden seien, andrerseits Pelagius zwar nicht vollständig seine Orthodoxie bewiesen, aber doch seinen abweichenden Meinungen eine möglichst rechtgläubige Deutung gegeben habe. Davon gab Augustinus auch weitern Kreisen

Kenntniss in seinem Buche „über die Verhandlungen mit Pelagius“. Wichtiger ist sein aus dieser Zeit stammender Brief an Paulinus von Nola (ep. 186), — wichtig, insofern Augustin hier zum erstenmale seine Prädestinationslehre, zu der er im Verlaufe der pelagianischen Kontroverse gekommen, entwickelt. Klar und scharf stellt er im Anfang des Briefes an der Hand des Römerbriefes die zwei Momente der göttlichen Heilsökonomie einander gegenüber: Sünde, Tod und Verdammniss in und mit Adam, Gnade, Leben und Gerechtigkeit in Christus. In und mit Adam sind alle Menschen der Sünde verfallen; wollte Gott nun blos gerecht sein, so würde er sie alle in der ewigen Verdammniss belassen; um nun aber auch den Reichthum seiner Barmherzigkeit und Gnade kund zu thun, errettet er einen Theil des menschlichen Geschlechtes unverdienter Weise aus dem allgemeinen Verderben. Wer aber zu diesen Geretteten gehöre, das hange nicht von dem Verdienste menschlicher Werke ab, sondern allein von dem Vorsatz, von der freien Gnade Gottes.

Unterdessen hatte auch Pelagius wieder ein Lebenszeichen von sich gegeben. In einer neuen Flugschrift vertheidigte er sich gegen den Vorwurf, er läugne die Gnade Gottes; er wolle vielmehr blos der menschlichen Willensfreiheit auch zu ihrem Rechte verhelfen; und als das Verdammungsurtheil des römischen Bischofs auch im Orient bekannt wurde, sandte er, durchaus nicht gleichgültig gegen seinen Ruf, ein langes Rechtfertigungsschreiben nach Rom.

Noch energischer betrieb Cölestius die Sache. Nachdem er einige Zeit vom Schauplatze völlig verschwunden und allem Anschein nach ein ziemlich unstätes Leben in Kleinasien und Konstantinopel geführt hatte, taucht er nun im Jahr 417 in Rom auf, um in eigner Person seine Restitution zu betreiben. Hier lagen die Verhältnisse für ihn nicht ungünstig; Innozentius war gestorben; ihm folgte Zosimus (417). Ob er griechischer Abkunft gewesen, wie sein Name anzudeuten scheint, ist ungewiss, immerhin war er der orientalischen Anschauung von Natur und Gnade zugewandt. Auch sonst in Rom scheint es an Freunden des

Pelagianismus nicht gefehlt zu haben. So übergab denn Cölestius, voll der besten Hoffnungen, dem Zosimus eine Vertheidigungsschrift, worin sein Glaubensbekenntniss enthalten war, ganz wie früher Pelagius, weitläufig sich aussprechend über orthodoxe Punkte, die gar nicht im Streite lagen, die Streitfragen selber als blosse Schulfragen behandelnd. An der Kindertaufe halte er fest als an einer evangelischen Vorschrift; die Erbsünde dagegen verwerfe er, denn sie sei kein eigentlich kirchliches Dogma, sondern durch den Manichäismus in die Kirche hineingebracht worden; die Sünde hafte dem Menschen nicht von Natur an, sondern sei ein Produkt seines freien Willens; immerhin bedürfe der Mensch, um sich zum Guten zu wenden, zu seinem freien Willen auch noch der Gnade Gottes. Wenn er aber irgendwo wider besseres Wissen gefehlt habe, schloss Cölestius sein Schreiben, so lasse er sich gerne vom apostolischen Stuhle belehren. Zosimus, ohne sich darum zu kümmern, dass schon sein Vorgänger über den Streit entschieden hatte, nahm die Sache noch einmal vor. Cölestius wurde verhört: er erklärte sich zur Zufriedenheit. So schrieb denn Zosimus an die afrikanischen Bischöfe. Er tadelt sie, dass sie die Sache nicht genauer untersucht hätten, gibt der Rechtgläubigkeit des Cölestius ein gutes Zeugniss, meint übrigens, solche „Schlingen“ und Streitfragen und ungereimte Streitigkeiten entsprängen aus einem unzeitigen Fürwitz, der mehr wissen wolle, als die heil. Schrift sage. Er habe das dem Cölestius und den anwesenden Priestern vorgehalten. Schliesslich bat er sie, die Bischöfe, sich der Autorität des römischen Stuhles zu unterwerfen. Ganz in ähnlichem Sinne ist ein zweites Schreiben abgefasst, das Zosimus kurze Zeit nach dem ersten nach Afrika sandte, als die Rechtfertigungsschrift des Pelagius in Rom eingelaufen und von einer Versammlung römischer Kleriker ebenfalls sehr günstig und mit Bedauern über die ungerechte Verfolgung des Schreibers aufgenommen worden war.

Zosimus entschied in dieser Sache als ein Mann, der, weder Pelagianer noch Augustiner, die Frage vom allgemeinen praktischen Standpunkt aus beurtheilte; — in dog-

matischer Beziehung ein Gegenstück von Innozenz, dem er nur glich in den persönlichen Ansprüchen seiner Stellung. Seine Schreiben, so ganz entgegengesetzt denen seines Vorgängers, mussten die afrikanischen Bischöfe höchlich befremden. Waren sie aber gewöhnt, in minder wichtigen Angelegenheiten ihre Selbstständigkeit den Bischöfen Roms gegenüber zu wahren, so waren sie noch viel weniger geneigt, in einer Sache, die ihnen so überaus wichtig war, die ihnen als das Mark des Christenthums galt, einer äusserlichen Autorität zu folgen. Sie schrieben zurück, ehrerbietig in der Form, aber entschieden in der Sache. „Wir haben beschlossen, dass die gegen den Pelagius und Cölestius durch den ehrwürdigen Bischof Innozentius von dem Sitze des seligsten Apostels Petrus aus gesprochene Sentenz in Kraft bleibe, bis sie das unumwundene Bekenntniss ablegen, dass wir durch die Gnade Gottes, durch Jesum Christum, unsern Herrn, nicht allein, um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern sie auch auszuüben, bei jeder Gelegenheit unterstützt werden müssen, so dass wir ohne die Gnade nichts wahrhaft Frommes zu haben, denken, sagen, thun vermögen."

Diese energische Sprache verfehlte ihren Eindruck auf den römischen Bischof nicht, und vollends nachdenklich und zum Nachgeben bereit stimmte ihn der weitere Schritt, den die Afrikaner in ihrem Glaubenseifer thaten. Nachdem sich der kaiserliche Hof zu Ravenna im donatistischen Streit so willfährig gezeigt hatte, seinen Arm der Kirche in ihrem Kampfe gegen die Ketzer zu leihen, suchten die afrikanischen Bischöfe auch neuerdings den Kaiser Honorius in ihr Interesse zu ziehen. Und es gelang ihnen dies sehr schnell. Es erschien im Jahr 417 von Ravenna aus ein kaiserliches Reskript, das sogenannte sacrum rescriptum, das bald von mehreren andern gefolgt war, in welchem für's erste Pelagius und Cölestius aus dem Reiche verbannt, dann aber auch alle ihre Anhänger mit Exil und Konfiskation des Vermögens bedroht und der Pelagianismus so zu einem staatlichen Verbrechen gestempelt wurde. Bischof Zosimus stand nun vor der Alternative: entweder auch fernerhin den Pelagius und Cölestius in Schutz zu nehmen und sich damit in

Gegensatz zu stellen nicht blos mit den afrikanischen Bischöfen, sondern auch mit dem kaiserlichen Hofe, oder aber seinen früheren Entscheid wieder zurückzunehmen, freilich auf die Gefahr hin, der Charakterlosigkeit geziehen zu werden. Seine Haupttriebfeder, die Autorität des päpstlichen Stuhles zu heben, konnte ihm die Wahl nicht schwer machen: er musste sich auf die Seite der stärkeren und obsiegenden Partei stellen, und das war die mit dem Hofe verbündete. So sandte er denn alsbald nach dem Erlass des kaiserlichen Reskriptes neue Schreiben nach Afrika, in denen er zwar formell durchaus daran festhielt, dass ein Entscheid des römischen Stuhles inappellabel und jede Widersetzlichkeit dagegen unstatthaft und gegen die Kirchenzucht sei; in der Sache aber gab er nach und erklärte, ein definitives Urtheil sei noch gar nicht gefällt, er habe dieses bis nach reiflicher Untersuchung verschoben.

Das Resultat dieser reiflichen Ueberlegung warteten indessen die afrikanischen Bischöfe nicht ab, sondern veranstalteten im Jahre 418 eine Generalsynode, auf welcher mehr als 200 Bischöfe anwesend waren, und entwarfen hier neun Kanones, durch welche über Kindertaufe, Gnade, freien Willen, ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur auf eine den Pelagianern entgegengesetzte Weise, ganz in augustinischem Sinn, bestimmt wurde. „Der Erbsünde und dadurch der Verdammniss und dem leiblichen Tod ist das ganze Menschengeschlecht unterworfen; um von dieser Verdammniss auch schon die Kinder zu retten, sollen sie getauft werden; für die vor der Taufe gestorbenen Kinder gibt es einen eigenen Zustand zwischen Seligkeit und Verdammniss. Die Gnade Gottes ist nothwendig zur Vergebung der Sünden, zur Besserung des Willens; ohne sie ist der Mensch zum Guten ganz unfähig, und auch mit ihr kann er auf Erden nie vollkommen sündlos leben.“ Wer diesen Sätzen widerspreche, werde anathematisirt. — Diese Beschlüsse wirkten entscheidend auf Zosimus. Schon vorher hatte Cölestius, als er witterte, dass der Wind umgeschlagen, Rom verlassen und seinen Gegnern das Feld geräumt. Zosimus zögerte nun nicht mehr mit seiner Entscheidung: und

wie er vorher eher für Pelagius gewesen, so setzte er jetzt seine Ehre darein, sich recht stark gegen ihn zu erklären. Er that dies in seiner epistola tractoria, — wahrscheinlich von dem nachmaligen Papst Sixtus III., der damals schon in Rom eine entscheidende Stimme hatte, redigirt — einem Zirkularschreiben an sämmtliche Bischöfe des Morgen- und Abendlandes. Darin wurden die Irrthümer des Pelagius und Cölestius aufgezählt und das Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen. Jeder Bischof sollte dieses Zirkular unterschreiben; wer sich weigerte, wurde seiner Stelle entsetzt, aus seiner Gemeinde verbannt und seiner Güter beraubt. Hoch erfreut über diese Wendung am päpstlichen Hofe, sandte Augustin an Sixtus zwei sehr verbindliche Dankesschreiben, nachdem er kurz vorher in seinen zwei Büchern „über die Gnade Christi und die Erbsünde" gegenüber den Rechtfertigungsversuchen des Pelagius und Cölestius noch einmal die tiefe Kluft der beiderseitigen Anschauungen scharf markirt hatte. „Pelagius behauptet: Gottes Werk ist es, dass es möglich ist, das Gute zu thun, zu reden und zu denken, unser Werk aber, dass wir es auch wirklich thun, reden und denken, also dass sich mit Gottes Willen der unsere vereinigt. Wir aber sagen, dass die Gnade Gottes sich nicht blos auf jene abstrakte Möglichkeit in der menschlichen Natur, sondern auch auf das konkrete Wollen und Handeln bezieht, dass wir ohne sie etwas Gutes weder zu wollen, noch zu vollbringen fähig sind." Und wenn Cölestius lehrte, die Erbsünde sei nur ein sekundäres Dogma des Christenthums, über das man unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit verschiedener Meinung sein könne, so geht Augustinus in dieser Schrift sogar so weit, zu behaupten, es sei vielmehr Kern und Stern des Christenthums, die Axe, um die sich Alles andere drehe. „Unser Glaube hängt an den beiden Menschen, von denen der eine uns unter die Sünde verkauft, der andere von Sünden befreit, der eine in den Tod gestürzt, der andere zum Leben errettet hat, der eine, indem er seinen eigenen Willen gegen Gottes Willen durchsetzte, der andere, indem er seines eigenen Willens sich entäusserte und nur den Willen dessen that, der ihn gesandt hat."

Das Rundschreiben des Zosimus verfehlte, wie sich erwarten liess, seine Wirkung nicht. Es machte viele Heuchler; doch gab es auch solche, die ihrer Gesinnung treu blieben. Es waren achtzehn Bischöfe Italiens, unter ihnen Julianus, Bischof von Eclanum, einer Stadt Unteritaliens, der scharfsinnigste, systematischeste aller Pelagianer, ein Mann von rücksichtsloser Freimüthigkeit, ungebeugtem Sinne, aber nicht ohne grosse Leidenschaftlichkeit, und ein scharf ausgeprägtes Selbstbewusstsein. Früher von Augustin hoch geschätzt, war er mit ihm in freundschaftlichem Verkehre gestanden, bis die pelagianische Streitsache die beiden Freunde zu um so heftigeren Feinden machte. Verhältnissmässig frühe, dreissig Jahre alt, war er im Jahre 416 Bischof zu Eclanum geworden, gerade zu einer Zeit, da der pelagianische Streit bereits seine mächtigen Wellen in Italien warf. Aus seinen Sympathien mit den Pelagianern machte er kein Hehl, war auch der Ersten Einer, der gegen das Zirkular des Zosimus protestirte und lieber alle die Mühsale und Nöthen eines von der Kirche geächteten Ketzers auf sich nahm, als dass er auch nur einen Schritt weit zurück ging. In der Philosophie und den klassischen Schriftstellern ebenso bewandert und geschult, wie in der Bibel, und in einer einfachen, textgemässen Bibelexegese den meisten Vätern seiner Zeit, auch dem Augustin, überlegen, fand dieser in ihm einen Gegner, der an Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht zurückstand und durch die Triftigkeit seiner Argumente und logische Konsequenz seiner Gedanken den afrikanischen Kirchenlehrer oft in die Enge trieb; und wenn auch sein Stil mitunter etwas breit und weitschweifig ist, so unterlässt er es doch auch nicht, seine Rede mit attischem Salze zu würzen. Sein sittlicher Charakter ist zwar arg verdächtigt worden, doch wohl mit Unrecht; nur das Eine wissen wir sicher, dass er in einer grossen Hungersnoth all sein Hab und Gut den Armen austheilte.

Was den Widerspenstigen war angedroht worden, das wurde auch ausgeführt. Die achtzehn Bischöfe wurden abgesetzt und aus Italien verwiesen. Dass sie laute Klage erhoben, begreifen wir. In welchem Lichte musste ihnen auch

Zosimus erscheinen! Sie bewegten Himmel und Erde. Die Unterschriften seien erpresst worden. Sie appellirten an ein allgemeines Konzil. Alles vergebens! Die Staatsgewalt, einmal gewonnen, schritt auf der betretenen Bahn weiter. Nicht blos auf erklärte Pelagianer, sondern selbst auf solche, die heimliche Pelagianer fortzuschaffen oder sie anzugeben unterlassen würden, sollte das Strafgesetz ausgedehnt werden. Dies war im Jahr 419; im Jahr 421 erschien ein neues, das die früheren bestätigte.

Damit war der Pelagianismus äusserlich gebrochen. Pelagius verschwindet bald aus der Geschichte: wir haben keine Nachrichten, wann und wo er gestorben. Ebenso wenig wissen wir über die letzten Schicksale des Cölestius; um's Jahr 429 ward er aus Konstantinopel vertrieben. Julian, aus Italien verjagt, ging nach Konstantinopel; von hier verwiesen, fand er eine Zuflucht in Cilicien bei dem freisinnigen Theodorus von Mopsuestia und eröffnete nun einen energischen literarischen Kampf mit Augustin. Dieser hatte zur Widerlegung der pelagianischen Beschuldigung, mit der Erbsünde verdamme er ja auch die Ehe, weil durch sie sich die Sünde fortpflanze, eine Vertheidigungsschrift herausgegeben und seinem Freunde, dem Komes Valerius gewidmet, betitelt: „Von der Ehe und der Lust." Kaum war diese Schrift dem Julian in die Hände gekommen, als er ihr in vier Büchern eine Widerlegung entgegensetzte. Augustin replizirte sogleich, obgleich er die Schrift des Julian nur aus einem Auszug seines Freundes Valerius kannte, im zweiten Buch über die Ehe und die Lust, und endlich, als er ein vollständiges Exemplar derselben erhielt, in seinen „sechs Büchern wider Julian" (421). Nun griff abermals Julian zur Feder, um in acht Büchern mit Aufbietung all seiner logischen Schärfe, aber auch mit der Verbitterung eines verjagten und geächteten Ketzers dem Augustinismus die tiefste Wunde zu versetzen. Und diese Replik erschien dem Augustin mit Recht so wichtig und inhaltschwer, dass er an deren Widerlegung bis an das Ende seines Lebens arbeitete und uns doch nur einen Torso hinterlassen hat. Das Werk Julians ist uns zwar verloren gegangen, aber

Augustin hat es Satz für Satz in seine Gegenschrift aufgenommen, so dass wir es, wie des Celsus „wahres Wort“ aus der Widerlegung des Origenes, wiederherstellen können. Diese beiden Schriften bezeichnen den Höhepunkt des pelagianischen Streites, indem von beiden Seiten die Hauptstreiter ihr Bestes in den Kampf führten. Von der Willensfreiheit, diesem Knotenpunkt der pelagianischen Lehre, geht auch Julian aus. Ohne Willensfreiheit gebe es keine Verantwortlichkeit, darum auch keine Tugend und keine Sünde, die Willensfreiheit läugnen heisse alle ethischen Werthbegriffe aus der Welt verbannen. Auch dem Verdorbensten bleibe diese Willensfreiheit, die Selbstbestimmung zum Guten, wenn schon sie ihm durch die fortwährende Gewohnheit des Sündigens schwer gemacht sei. Zu behaupten aber, durch die Sünde des ersten Menschen, die sich in der Zeugung auf alle Generationen fortpflanze, sei die Willensfreiheit des Menschen zum Guten ein für alle Mal gänzlich gebrochen, — eine solche Fortpflanzung der Sünde und der Strafe, eine solche Verdammniss ganz Unschuldiger, widerspreche einem richtigen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes, dem vernünftigen Denken und den Worten der heiligen Schrift. Heisse es ja doch im Deuteronomium: Die Väter sollen nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Väter, sondern jeder soll für seine eigene Sünde sterben, und wenn man auch Schriftstellen von gegentheiligem Sinne aus der Bibel anführe, so sei dagegen zu bemerken, dass es keine Häresie gebe, die sich für ihre Irrlehren nicht auf die heilige Schrift berufe, und dass eben über der Schrift die Gerechtigkeit Gottes, überhaupt ein reiner Gottesbegriff stehe als ein Kanon, an dem erst der Werth und die Wahrheit jeder einzelnen Bibelstelle müsse gemessen werden. „Und was wäre nun das für ein Gott, der ohne Gerechtigkeit, ohne Urtheil, ohne Barmherzigkeit diejenigen straft, die er selbst zum Bösen geschaffen, und die er gerade darum straft, weil er selbst sie aus Adam geschaffen.“ Und warum solle, fragt Julian, die erste Sünde so grosse Wirkung gehabt haben? Sonst gewahren wir nirgends, dass die Folgen der Sünde solche Dimensionen annahmen. Warum denn hier?

Die Macht des bösen Beispiels soll es ja nicht gewesen sein. „Man sagt uns, die erste Sünde sei eben ungeheuer gross gewesen, neben der alle andern verschwinden. War sie denn vielleicht grösser als die Sünde Kains, als die Sünde der Sodomiter oder als eure Sünde? War es eine grössere Sünde, von einer verbotenen Frucht zu essen, als den Abel mit brudermörderischem Neid zu tödten, oder zu Sodom gegen die Rechte der Gastfreundschaft und des Geschlechtes zu sündigen, oder, wie ihr thut, die unschuldigen Kinder dem Reich des Satans zu überweisen und auf Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu wälzen?“ Ueberhaupt ist dem Julian die ganze Weltanschauung des Augustinus viel zu pessimistisch; die Menschennatur sei ihm mehr zum Bösen als zum Guten angelegt, in der Welt hebe er immer und immer wieder mit wahrer Lust alles Kreuz und Leid hervor, als Folge der Erbsünde, während doch all die Fährden und Nöthen des Erdenlebens auch ohne Sünde nicht zu vermeiden, sondern eine selbstverständliche Mitgift unserer sterblichen und zeitlichen Natur seien; das einzige wahre Elend des Menschen sei die Sünde, und dies Elend habe der Mensch stets selber verschuldet. So sehr sich auch Augustinus dagegen verwahren möge, vom Manichäismus komme er nimmer los und habe gegen diesen nur noch den Nachtheil, dass er weniger konsequent und klar sei.

Dies sind ungefähr die Hauptgesichtspunkte der Julian'schen Streitschrift. Was Augustin an Argumenten in's Feld führt, werden wir später im Zusammenhang kennen lernen. Gegen die Behauptung Julians, dass es ohne Willensfreiheit keine Tugend gebe, verweist er auf die Engel und Seligen, bei denen jede Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen sei, die aber eben darum die höchste Tugend besässen. Und spreche nicht auch Paulus in dem bekannten Worte: Ich thue, was ich nicht will, gegen diese Freiheit, und für eine von des Menschen Willen unabhängige und ihm sogar entgegenstehende Nothwendigkeit des Handelns. Die Erbsünde und Erbstrafe werde gerade von der Gerechtigkeit Gottes gefordert, denn wer wollte sonst erklären, warum so viele Menschen „wimmern als Kinder, seufzen als Männer, klagen

als abgelebte Greise.“ Soll dies Elend nur eine Beigabe der menschlichen Natur sein? Dann hätte es auch im Paradiese vor dem Sündenfalle herrschen müssen. Vielmehr sei das Alles nur eine Folge der ersten Sünde, weil zugleich der grössten; und wenn auch das menschliche Fassungsvermögen die ganze Grösse jener Ursünde nicht zu erfassen vermöge, so sei es doch jedenfalls für den ersten Menschen am leichtesten gewesen, gut zu bleiben, seine völlig ungehemmte Willensfreiheit nur zum Guten zu gebrauchen, und der schmähliche Missbrauch dieser Freiheit um so strafbarer und verderbenbringend für das ganze Menschengeschlecht. Wenn es von jeder Sünde heisse, dass Gott sie heimsuche an den Kindern bis in's dritte und vierte Geschlecht, wie viel mehr von dieser einzigartigen Haupt- und Ursünde. — Einen ähnlichen Gedankengang haben die „vier Bücher gegen die zwei Briefe der Pelagianer“, welche die pelagianischen Bischöfe bei ihrer Flucht aus Italien an ihre Gesinnungsgenossen erliessen. Eine andere Schrift Augustins aus dieser Zeit: „Die vier Bücher von der Seele und ihrem Ursprunge“, eine Streitschrift gegen einen jungen Mönch, Vincentius Viktor, ist nur darum bemerkenswerth, weil sie uns noch das völlige Schwanken zwischen Kreatianismus und Traduzianismus in Augustins damaligen psychologischen Ansichten zeigt.

Ueber den geschichtlichen Verlauf des eigentlichen Pelagianismus haben wir nicht mehr viel nachzutragen. Viele der exilirten Bischöfe, als sie sahen, dass ihre Sache verloren, flehten um Gnade und wurden wieder eingesetzt; Julian blieb ungebeugt. Auch Cilicien musste er verlassen, als die cilicischen Bischöfe sich gegen den Pelagianismus erklärten und selbst den Theodorus auf ihre Seite zogen. Im Jahre 429 finden wir ihn wieder in Konstantinopel; aber auf kaiserlichen Befehl wurde er sofort aus der Stadt verwiesen. Um's Jahr 439 habe er sich, wiewohl sehr unwahrscheinlich, auf's Neue bemüht, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden und sein verlorenes Bisthum wieder zu erhalten; umsonst! Im Anfange der fünfziger Jahre starb er dann elend und in tiefster Armuth. Aber schon

lange vorher war seine Partei zu einer kleinen Sekte zusammengeschmolzen, die nach und nach vollständig unterging, doch nur, um in einer gemässigteren Form wieder aufzuerstehen und die Kirche in ihre Fesseln zu schlagen.

Dies ist das pelagianische „Drama". Die afrikanische Kirche war es, die den Pelagianismus gestürzt und in dieser afrikanischen Kirche in erster Linie Augustinus, — die Seele aller dieser Bewegungen, wie er es früher gegen den Donatismus gewesen. Diese theilweise äussere Bekämpfung ist aber freilich nur die niedrigere Seite dieser seiner Thätigkeit. Ihr geht eine höhere und darum viel edlere und wahrere zur Seite: die geistig-wissenschaftliche.

Doch ehe wir hiezu übergehen, mag es am Platze sein, der Uebersicht wegen noch einmal die literarische Thätigkeit in diesem Kampf zu überschauen. Zunächst auf Seite der Pelagianer. Was wir von Pelagius selbst noch besitzen, das sind, wie schon oben erwähnt, die Bemerkungen zu den Briefen Pauli, von Kassiodor interpolirt, doch so, dass man immer noch den Pelagius erkennt, den Brief an die Nonne Demetrias über die Jungfrauschaft und das Glaubensbekenntniss, das er 417 nach Rom gesandt. Von seinen übrigen Schriften, die uns verloren gegangen sind, finden sich vielfache wörtliche Auszüge in Augustins Streitschriften. Von des Cölestius und Julianus Schriften ist nichts vollständig auf uns gekommen, dagegen eine Reihe von Fragmenten und Excerpten.

Wenden wir uns zu Augustinus. Seine ersten antipelagianischen Schriften, zu einer Zeit von ihm verfasst, da er noch mit den Donatisten zu schaffen hatte und der neue Feind eben erst sein Haupt erhob, sind: „Von der Strafe der Sünde und ihrer Vergebung", drei Bücher, „von der Taufe der Kleinen" und „vom Geist und dem Buchstaben", alle aus dem Jahre 412. Einige Jahre später, 415, widerlegte er das Buch des Pelagius „über die Natur" in seiner Schrift „über Natur und Gnade". Bisher hatte er in seinen Schriften den Namen des Pelagius aus Schonung vermieden, er mochte die Hoffnung hegen, es werde sich derselbe belehren lassen, darum wollte er ihn nicht reizen. Er rühmt

sogar dessen und des Cölestius gute Meinung und ihre sittliche Strenge und wendet auf sie gerne das Wort an: Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand. Nun aber, nach der Synode zu Diospolis, hielt er es an der Zeit, mit offenem Visir aufzutreten; seine Schreibweise wird scharf und ätzend, die christliche Nachsicht hatte dem Zorn des Ketzerrichters Platz gemacht. Während wir nun in den früheren Schriften noch Worte finden, wie: „Handelt freundlich mit ihnen, brüderlich, sanftmüthig, liebreich und mit schmerzlich bekümmerten Herzen, und was fromme Liebe zu thun vermag, das versuchet;“ — so sind die Pelagianer jetzt „Lügner, aufgeblasene Schläuche, von ihrem Hochmuth und ihrer Selbstgerechtigkeit angefüllt,“ die eigentlich gar keiner Widerlegung werth sind. „Sie stehen draussen, ausserhalb der Kirche. Was sollen wir noch lange reden; wir haben nichts mehr mit ihnen zu schaffen.“ Die erste in diesem bittern Tone geschriebene Schrift ist betitelt: „von den Handlungen des Pelagius“ (417). Dann folgt das bedeutsame Werk „von der Gnade Jesu Christi“ und „von der Erbsünde“ (418), das er dem Pinianus zugeeignet, und „von der Ehe und der Lust“ (419); endlich vier Bücher „von der Seele und deren Ursprung“ gegen Vincentius Viktor (419) und das bekannte grosse Werk gegen Julian, vor dessen Vollendung, wie wir wissen, Augustin durch den Tod abgerufen wurde. Dazu kommen noch die zahlreichen Reden, die unser fruchtbarer Kirchenvater gegen die Pelagianer hielt, besonders anknüpfend an den Römerbrief, der ja von hüben und drüben als gewichtiger Bundesgenosse in den Kampf geführt wurde.

Der Semipelagianismus.

Hatte nun Augustin allerdings einen vollständigen Sieg über den Pelagianismus errungen, der in der ganzen Kirche gebrochen und niedergeworfen war, so war dieser Sieg doch nur ein halber, ein negativer; nur das Eine war erreicht: der Sturz des Pelagianismus; damit aber noch nicht das Andere, der Sieg des Augustinismus, derjenigen Ansicht nämlich, die Augustin über Sünde und Gnade und freien Willen dem Pelagianismus entgegensetzte.

Der Augustinismus schloss zu grosse Härten in sich,

um nur an den Satz zu erinnern, dass um der einen Sünde Adams willen die ganze Menschheit mit Ausnahme eines Theils zur ewigen Strafe verdammt sei, als dass eine unbefangene Frömmigkeit sich ungetheilt und wahrhaft mit ihm hätte befreunden können; wie schon angedeutet, war es die Prädestinationslehre, welche vielfachen Anstoss gab. So erhob sich denn schon zu Lebzeiten Augustins eine Opposition gegen die extremen Sätze seiner Gnadenlehre, ausgehend aus sonst gut kirchlichen Kreisen, auch in andern Punkten voll Anerkennung für ihn, daher auch nichts weniger als pelagianisch, vielmehr gegen die Einseitigkeiten des Pelagianismus gleichfalls sich wendend. Was sie dann als das Rechte für sich will, das ist eine Vermittlung. Von Pelagius nimmt sie die Freiheit, von Augustin die Gnade, beide aber so, dass sie deren scharfe Spitzen bricht, damit sie beide mit und neben einander bestehen können als die wesentlichen Requisite der Sittlichkeit und Frömmigkeit. Das ist der sog. Semipelagianismus, ein Name, der erst im scholastischen Mittelalter auftaucht und der ebenso gut mit Semiaugustinismus vertauscht werden könnte, je nach dem Standpunkt, von dem man gerade ausgeht, ob von der Lehre des einen, oder der des andern. Die Ausgleichung der beidseitigen Lehren geschieht aber durch Neutralisirung und Abschwächung ihrer Extreme und ist ein zwischen beiden liegendes Mittlere; nur dass sie, weniger prinzipieller als praktischer Art und Natur, nicht selten zur blossen Halbirung herabsinkt. Dagegen ist die Meinung, die ihr zu Grund liegt, in ihrer sittlichen wie religiösen Berechtigung völlig anzuerkennen. So sehr übrigens ihre Vertreter im Wesentlichen, d. h. dass Gnade und Freiheit gleiche Bedeutung haben, übereinstimmen, so ist doch im Einzelnen wieder eine Verschiedenheit unter ihnen, je nachdem sie das eine oder das andere Moment mehr betonen. Zwar ist auch dieser Semipelagianismus, wenn auch nicht geradezu kirchlich verdammt worden, wie der Pelagianismus, so doch nicht anerkannt wie der Augustinismus, wiewohl dieser es zu einer symbolischen Geltung doch auch nicht hat bringen können. Dem Namen nach war und blieb er der kirchliche Lehrbegriff, denn die Autorität des

Namens von Augustin ward so gross in der Kirche, dass Niemand sich getraute, seine Lehre anzugreifen. Aber auch nur dem Namen nach herrschte er. In Wahrheit war es der Semipelagianismus, der in der katholischen Kirche unter Augustins Namen sich breit machte.

Doch bevor wir zu diesem Semipelagianismus übergehen, müssen wir eines Vorgangs gedenken, der in der Nähe Augustins sich abspielt und als eine Art Vorspiel zu dem eigentlichen semipelagianischen Streite betrachtet werden kann, sofern er ebenfalls die augustinische Prädestinationslehre zur Veranlassung hat.

Mönche in einem Kloster zu Adrumetum hatten den Brief Augustins an Sixtus, betreffend den Pelagianismus, gelesen. Er erregte einen grossen Anstoss. Wenn es so mit der Prädestinationslehre stehe, so sei aller gute Wille, aller Eifer und jegliche Ermahnung umsonst; wer prädestinirt sei, werde ja selig, wer nicht, verdammt. Die Einen, die Mehrzahl, sahen durch die augustinische Lehre die ethisch-disziplinaren Interessen gefährdet; die Andern, die Minderzahl, zogen ihre Konsequenzen aus ihr in mehr antinomistischem Sinn. Es gab so eine Spaltung im Kloster. Einige Mönche wandten sich persönlich an Augustin um nähern Aufschluss. Um nun dem Zwist und der Aufregung der Gemüther im Kloster zu steuern, sowie zu allseitiger Belehrung schrieb Augustin das Buch „von der Gnade und vom freien Willen“ (427). Er bekennt in demselben, dass das Verhältniss zwischen Gnade und freiem Willem ein überaus schwieriges Problem für das Denken sei und dass man dabei höchst vorsichtig zu Werke gehen müsse; doch sei soviel unzweifelhaft, dass man beides im Glauben festhalten müsse. Dass freilich die Art und Weise, wie er das Verhältniss bestimmt und dadurch das Problem zu einem nicht blos schwierigen, sondern geradezu unlösbaren macht, nichts weiter sei, als ein von ihm selbst geschürzter Knoten, den als ein göttliches Mysterium darzustellen ihm beliebt, davon hat er selbstverständlich keine Ahnung.

An die Spitze stellt er nun zwar den Satz, dass beide, Gnade wie freier Wille, zum Heil des Menschen konkurriren, erklärt

aber sofort, der Wille ohne die Gnade sei nimmermehr selbstgenugsam zur Heilswirkung; ohne die Gnade könne man weder zu Gott bekehrt werden, noch in Gott fortschreiten. Somit ist es die Gnade, die Augustin dem Willen vorangehen und von der er die Initiative des Heilswerkes ausgehen lässt; und wie er Gott den Willen vorbereiten lässt, so lässt er ihn auch, was er durch sein Wirken begonnen, durch sein Mitwirken der Vollendung entgegenführen. Gott ist es, der schon von Anfang an wirkt, dass wir wollen, und wenn wir dann wollen, mit uns wirkt zur Vollbringung. Dass wir wollen, bewirkt er ohne uns; mit uns aber, sobald wir wollen, und zwar so, dass wir es auch thun. Der Wille ist jetzt in das Stadium gerückt, da er vollkräftig den göttlichen Willen erfüllen kann. Wenn Gott dagegen das eine oder das andere nicht thut, so sind wir untüchtig zum Guten. Augustin beruft sich dafür auf die Bibelworte: „Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen," und: „Der das gute Werk in euch angefangen, der wird es auch vollbringen auf den Tag Jesu Christi;" und: „Wir wissen, dass Gott denen, die ihn lieben, alles zum Besten mitwirket."

Welches ist nun aber, fragt man, in dem Gutesthun die Rolle, die Augustin dem freien Willen zuerkennt? Man könnte sagen, es sei die des passiven Faktors, während der Gnade die des aktiven zukomme, der den Willen erst zu befruchten habe zum Rechtwollen und Gutesthun. Doch auch dies findet Augustin noch nicht ausreichend, sofern der Wille von Natur böse sei, nur Böses wirken könne, und die Gnade ihn erst umzuschaffen, aus einem bösen zu einem guten umzubilden habe, so dass er im steten Bunde mit ihr Gutes zu wirken jetzt erst das Vermögen habe und es darum auch wirke. Wir verstehen nun, in welchem Sinn es gemeint war, wenn Augustin erklärte, der Mensch habe jederzeit den freien Willen. Jedenfalls nicht in dem Sinn, wie Pelagius meinte, dass es dem Menschen jederzeit frei stehe und er die Macht habe, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Es sei dies ebenso verkehrt von Pelagius, sagt Augustin, als jene Ansicht, wonach die Erkenntniss des

Guten der Gnade zu verdanken sei, das ihr folgende Thun aber der Natur zuzuschreiben, während doch die Erkenntniss aufblähe, die Liebe aber, die zu allem guten Werk geschickt mache, von Gott komme.

Wie viel oder wie wenig auch der wissenschaftliche Versuch, wie Augustin ihn unternommen, den Mönchen zusagen mochte, — es war das praktische Interesse der Frage, das ihnen zu allernächst lag. Wie kann Gott von den Menschen die Ausübung der Gerechtigkeit fordern, auf den Gehorsam Lohn, auf den Ungehorsam Strafe setzen, wenn er die Gnade nicht gibt, ohne welche der menschliche Wille zu allem Guten untüchtig ist, wenn er das, was er fordert, auch durch seine Gnade wirkt? Wie kann da noch von Ermahnung und Zurechtweisung die Rede sein? Solche und ähnliche Fragen und Einwürfe waren von Augustin in seiner Schrift nicht gelöst worden, die Gemüther eben darum auch noch nicht beruhigt, das Zerwürfniss noch nicht gehoben; daher liess Augustin eine zweite, ergänzende Schrift unter dem Titel: „Von der Ermahnung und Gnade" nachfolgen. Aber diese Schrift konnte noch weniger befriedigen als die frühere, noch weniger die Gewissen beruhigen, so unsäglich viel Mühe sich auch ihr Verfasser mit ihr gab. Die Widersprüche lagen nun einmal zu offen zu Tage und kein Scharfsinn konnte sie bedecken. Oder was half es Augustin, die Konsequenzen aus seinen Prämissen zu bestreiten? Wenn dem menschlichen Willen keine Selbstbestimmbarkeit zum Guten innewohne, ob dann nicht alle Ermahnungen vergeblich seien, ob man denen, bei denen jede Ermahnung vergeblich, dies zur Last legen könne, wenn sie doch in Ermanglung der Gnade nicht anders gekonnt hätten? Und wer vom einmal betretenen guten Wege abweiche, ob auch der nicht schuldlos sei, wenn es doch die Gnade des Beharrens allein sei, die ihn auf dem rechten Wege erhalte? Was half es dem Augustin, diesen Einwürfen immer wieder die Behauptung entgegenzusetzen, der zum Guten unfähige Wille sei es durch eigene Schuld, bleibe somit zurechnungsfähig für jedes Widerstreben gegen Gottes Willen, wenn er doch ein für allemal nicht anders kann ohne die

Gnade Gottes? Was half es ihm, wenn er eine Reihe von Bibelsprüchen anführt, welche die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein Thun, die Nothwendigkeit der Ermahnungen, die Verheissung von Lohn, die Androhung von Strafen u. dergl. darthun sollten, wenn doch diese Aussprüche, deren Wahrheit Niemand bezweifelte, nichts weniger als die Konsequenzen von augustinischen Prämissen waren? Er verlor sich nur immer tiefer in die Widersprüche, die seiner Gnadenlehre anhingen, und wusste sich schliesslich nicht anders zu helfen, als indem er die Menschenwelt zum getheilten Schauplatz hier der Gerechtigkeit, dort der Barmherzigkeit Gottes und von Ewigkeit her die Einen zu Gefässen der Barmherzigkeit, die Andern zu Gefässen der Gerechtigkeit Gottes machte, immer aber mit der widerspruchsvollen Restriktion, dass dies nach einem ganz gerechten, wenn auch uns unergründlichen Gerichte geschehe.

Er verweist auf Vorgänge aus dem Leben. Da sterbe ein Mensch, bevor er vom Guten zum Bösen abfalle, während ein Anderer lange lebe und falle; wenn nun jenes Gottes Gnade sei, ob man da nicht fragen könne, warum sie nur bei dem Einen und nicht auch bei dem Andern in Anwendung komme? Aber so sei es nun einmal, und es sei dies eine ganz unbestrittene Thatsache, wie auch die Zahl der Prädestinirten eine bestimmte sei; nur wer zu den Einen und wer zu den Andern gehöre, das sei ein Geheimniss. Und so zieht sich Augustin, wie fast alle Kirchenväter, wenn sie aus dem Labyrinth, darein sie sich begeben haben, den Ausweg nicht mehr finden, in jenen Spruch wie in eine Burg zurück: „Wie unbegreiflich, Herr, sind deine Gerichte und wie unerforschlich deine Wege!“

Ob und wie weit die beiden Schriften Augustins und zumal die letztere die Mönche in Adrumet beruhigten und aufklärten, wissen wir nicht, ist aber auch für uns von nur geringem Werth. Die augustinische Gnaden- und im Besondern die Gnadenwahllehre hatte offenbar allerwärts, auch in sonst kirchlichen, antipelagianischen und dem Augustin befreundeten Kreisen vielfach Anstoss erregt, was

sich ihr Urheber gewiss am wenigsten verhehlte. Um so lieber benützte er daher den Anlass, den ihm die Mönche in Adrumet boten, unter der an sie gerichteten Adresse sich über seine Lehre des Weitern auszusprechen und sie im rechten Lichte zu zeigen. Leider aber ist er, statt durch eine ausgleichende Darstellung den Anstoss zu heben, immer tiefer in's Extrem gerathen, oder hat sich immer fester darin verrannt, so dass er seinen Zweck kaum erreichte, wenigstens nicht an denen, die ein klares Urtheil und feste sittliche Begriffe hatten.

Das Land, von wo die oben geschilderte kirchliche Gegenbewegung, wir können nicht sagen gegen den Augustinismus, sondern nur gegen dessen Härten, zumal die Prädestinationslehre, ausging, war das südliche Frankreich, näher Massilia, und abermals waren es Mönche, welche diese Opposition bildeten, an ihrer Spitze Joh. Cassianus, ehemals Diakonus an einer der Kirchen zu Konstantinopel unter Chrysostomus, nach dem Sturze des Meisters nach Massilia ausgewandert, ein eifriger Beförderer des Mönchthums, gestorben um 440 in hohem Alter. Er war der hauptsächlichste Vertreter der mittleren Richtung zwischen Pelagius und Augustin und als solcher gleicherweise für die Gnade wie für die Freiheit. „Zwar scheinen diese beiden einander zu widerstreiten, aber beide stimmen wohl zusammen und beide haben wir anzunehmen; keine von beiden können wir dem Menschen absprechen, ohne die Regel des kirchlichen Glaubens zu überschreiten.“ Cassian meint, durch nichts habe man diese Sache mehr verwirrt, als „dadurch, dass man zur Hauptfrage gemacht, welches der beiden Prinzipien von dem andern abhänge, ob, weil wir mit dem guten Willen den Anfang machten, desswegen Gott sich unserer erbarme, oder ob, weil Gott sich unserer erbarmt, der Anfang des guten Willens nachfolge.“ Durch solche einseitige Auffassungen und Behauptungen habe man sich aber „in vielfache einander entgegengesetzte Irrthümer verwickelt.“ Er seinerseits will weder das eine noch das andere ausgeschlossen wissen. Bald lässt er daher die Initiative im Guten von uns selbst, vom freien Willen aus-

gehen und die Gnade nachfolgen, die solchem Bestreben dann fördernd zu Hülfe komme, somit den freien Willen aus eigener Kraft das Gute beginnen, worauf die Gnade folge zur Vollendung des Guten; bald von Gott, von der göttlichen, zuvorkommenden Gnade und ihrer Einwirkung auf den Willen, die er als eine innerlich wirkende, inspirirende fasst. So war er, wie man sieht, wie dort ein Pelagianer, so hier ein Augustiner, beides kombinirend. Wenn er mit Augustin ging, indem er der Gnade so viel als möglich einräumte, näherte er sich wieder dem Pelagius, indem er die Erbsünde, wenn auch nicht geradezu läugnete, so doch nicht in dem augustinischen Umfang anerkannte. Oder was war weniger augustinisch, als wenn er den Kampf des Fleisches mit dem Geist nicht als Folge und Strafe des Falls, sondern für eine ursprüngliche, höchst heilsame Einrichtung der menschlichen Natur erklärte? Nehme man diesen Kampf weg, meinte er, so würde nur ein verderblicher Friede folgen. Was bei allen sich finde, das erweise sich als der menschlichen Substanz gleichsam von Natur beigelegt, nicht aber als eine Folge des Falls. Es sei nicht recht, so von der göttlichen Gnade zu denken, dass der menschlichen Natur nichts als das Schlechte und Verkehrte bleibe. Von Natur habe der Mensch alle Anlage zum Guten, die nur der Entwicklung bedürfe. Klingt das nicht pelagianisch? Und doch, sagt derselbe Cassian wieder, seien die Kräfte des Menschen nach dem Fall nicht mehr vollständig, sondern verdorben. So schwankt er zwischen Augustinismus und Pelagianismus, offenbar von praktischen Interessen geleitet, die ihm die wichtigsten sind. Dabei gibt er nicht undeutlich zu verstehen, dass dialektische Begabung und Gewandtheit zur Lösung solcher Fragen, wie des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, noch nicht ausreichen, dass dazu auch Reinheit des Herzens und stete Heiligung des Lebens gehören; — als ob Augustin nicht auch dieser Tugenden sich beflissen hätte! Er selbst, ohnehin kein systematischer Kopf, war freilich in Gefahr, in eine unbestimmte Halbheit zu gerathen.

In seinen Schriften polemisirte er nun gegen Augustin,

doch ohne ihn zu nennen. Besonders war es die Schrift „von der Ermahnung und Gnade," an der er sich stiess, da hier Augustin die Prädestination so offen vortrug.

Wie Cassian, so dachte übrigens die gesammte Opposition gegen den Augustinismus im südlichen Gallien, meist Mönche. Sie alle waren in ihren Hauptansichten einig. Und wenn sie auch in einzelnen Punkten, z. B. in der Willensfreiheit des gefallenen Menschen, die die Einen in grösserem, die Andern in geringerm Maasse annahmen, verschiedener Ansicht waren, so stimmten doch alle darin überein, dass beide Faktoren, der Wille wie die Gnade, zur Erreichung des Heils gleich wesentlich und nothwendig seien. Ebenso waren alle gegen die partikularistische Prädestinationstheorie Augustins. Der göttliche Heilsrathschluss sei ein allgemeiner, für Alle habe Christus gelitten; die Verwirklichung dieses Heilsrathschlusses aber richte sich nach dem Wollen des Individuums, das die dargebotene Gnade entweder aufnehmen oder verschmähen könne; denn wie der ursprünglich reinen Menschennatur die Bewegung zum Bösen nicht unmöglich gewesen, so der gefallenen die zum Guten. Dies sei, erklärten diese Männer, die Lehre der h. Schrift, auch Kirchenlehre bis anher, früher die Ansicht Augustins selbst, und ausreichend gegen die Pelagianer. Im Gegensatz zur partikularistischen Prädestination Augustins, welche es erklären wollte, woher es komme, dass einzelne Individuen wie Völker das Heil erlangen und zwar ohne eigenes Zuthun und Verdienst, wie z. B. die neugebornen Kinder, die nach der Taufe stürben, und so unmittelbar zur Seligkeit, wenn auch noch nicht zur vollen gelangten, wogegen andere noch lange lebten, und durch die Art ihres Lebens die Taufgnade verlören, wollten sie den Schlüssel aller dieser Räthsel in der göttlichen Präszienz finden, vermöge deren Gott, wenn er z. B. von den neugebornen Kindern die einen am Leben lasse und so der Gefahr aussetze, die Taufgnade zu verlieren, die andern aber sofort zu sich nehme, dies thun könne, ohne dass dadurch seiner Gerechtigkeit Eintrag geschehe, wie dies die Prädestinationslehre thue, weil er voraus gewusst, wie jene Kinder, so sie lange am Leben ge-

blieben, sich entwickelt haben würden. Doch nicht blos, dass sie die göttliche Gerechtigkeit verletze, warfen diese Südgallier der Gnadenwahllehre vor, sondern auch, dass sie die schlimmsten sittlichen Wirkungen auf den Menschen habe, indem sie seinen Eifer schwäche, zur Sorglosigkeit verleite, die Ermahnung als nutzlos erscheinen lasse und zur Verzweiflung führe, sofern sie keine andere Perspektive eröffne als den unbekannten Rathschluss Gottes, statt den Blick des Menschen auf sein Inneres, auf das, was er am unzweifelhaftesten in seiner eigensten Gewalt habe, auf seinen Willen zu richten. Die Annahme eines absoluten göttlichen Dekrets, wonach eine Auswahl von zu Erwählenden und zu Verwerfenden vor aller Zeit und Welt getroffen worden sei, müsse alle sittliche Selbstbestimmung aufheben. Sie nehme den Gefallenen den Muth wieder aufzustehen und gebe den Heiligen Veranlassung zur Lauigkeit. Wozu auch noch sich mühen, da man, wenn man zu den Verworfenen gehöre, nicht selig werden könne, wie sehr man sich auch anstrenge, dagegen, wenn man erwählt sei, nicht verloren gehen könne, wie nachlässig man sich auch verhielte! Denn was Gott einmal in seinem unabänderlichen Rathschluss von Ewigkeit her bestimmt habe, das treffe den Einen wie den Andern.

Offenbar bildeten die Männer dieser Richtung die Majorität in Südgallien. Doch sollte es dem Augustin auch nicht an Anhängern und Freunden in diesen Gegenden fehlen; und zwei von ihnen, Prosper von Aquitanien und ein gewisser Hilarius, jüngst erst aus dem Kloster Lerins an der provençalischen Küste auf den Bischofsstuhl zu Arles erhoben, berichteten (428), jeder in einem besonderen Schreiben (ep. 225 u. 226), von diesen Vorgängen an Augustin, auf dass er seine mächtige Stimme dagegen erhebe.

Dem Wunsche seiner Freunde und Verehrer, die sich für seine Ehre und Lehre so besorgt zeigten, konnte sich Augustin nicht gut entziehen, so schwer es ihm auch fiel; konnte er doch nur früher Gesagtes wiederholen, da, was die Massilienser gegen ihn vorgebracht, für ihn nichts Neues war, das er nicht in früheren Schriften genugsam widerlegt zu haben glaubte. Dazu kam, dass die schweren Geschicke,

die auf seinem Vaterland lasteten, auch ihn hart trafen; auch war er bereits ein 75jähriger Greis und an der Schwelle seines Grabes. Gleichwohl schrieb er (429) „von der Vorherbestimmung der Heiligen“ — die erste Schrift als Antwort auf die Einwürfe der Massilienser gegen seine Lehre.

Was an dieser Schrift charakteristisch ist und wohlthuend gegen andere polemische Schriften, z. B. gegen Julian, absticht, ist der achtungsvolle Ton, in dem Augustin mit seinen Gegnern verhandelt. Er anerkennt, dass und worin sie sich von den Pelagianern unterscheiden, und eben dies, was sie bereits im Glauben besässen, gebe Hoffnung auch für das Weitere. In die Streitfragen dann näher eingehend, erklärt er sich gegen die Halbirung, welche die Massilienser am Heilswerke vornehmen, einen Theil Gott, den andern Theil dem Menschen überantwortend, dem Menschen das Verdienst des Glaubens, in Folge dessen ihm Gott seine Gnade verleihe; es finde kein Vertrag zwischen Gott und dem Menschen statt, und am allerwenigsten ein solcher, wo dem Menschen die erste Stelle, der Glaube, Gott die zweite zukomme; vielmehr sei alles auf Gott und seine Gnade zurückzuführen, Anfang, Mitte und Ende, daher gerade auch der Glaube, welcher der Grund aller Heilsaneignung sei, ein Produkt der Gnade. Augustin anerkennt, dass er früher nicht so über den Glauben gedacht habe; aber der Spruch: „Was hast du, das du nicht empfangen hast,“ habe ihn eines Besseren belehrt.

Das Verhältniss der Gnade und Prädestination fasst er so, dass diese die Vorbereitung auf jene, jene die Erfüllung dieser sei; somit setze die eine die andere. Wenn man aber sage, dass die Prädestination Zweifel an der Seligkeit wecke, ob denn nicht auch der eigene Wille, die eigene Kraft, ja diese noch mehr? Warum also lieber der eigenen Schwachheit, als den Verheissungen Gottes sich anvertrauen!

Insbesondere spricht sich Augustin noch gegen die Vermittlung der Prädestination durch die Präszienz Gottes aus. Und das thut derselbe Augustin, der in seinem Kommentar des Römerbriefs (s. o.), den er freilich zu einer Zeit, da er noch nichts von pelagianischen Händeln wusste, nämlich als

Presbyter um's J. 394 geschrieben, im apologetischen Interesse, jeden Schein einer Willkürlichkeit von der göttlichen Gnadenwahl zu entfernen, sich dahin geäussert, die Gnadenwahl sei bedingt durch das göttliche Vorherwissen um den Glauben des Einzelnen. Gott habe diejenigen, von denen er gewusst, dass sie glauben würden, dazu auserwählt, ihnen den h. Geist mitzutheilen und sie dadurch in den Stand zu setzen, dass sie durch frommen Wandel auf die Ererbung des ewigen Lebens sich vorbereiten könnten. Der fromme Wandel sei eine Wirkung der göttlichen Gnade, der Glaube aber des Menschen eigenes Werk. Und das sagte derselbe Augustin, der jetzt gegen die Massilienser erklärte, die göttliche Präszienz sei ein ungenügendes Auskunftsmittel. Da soll Gott alles Mögliche vorausgewusst haben, was nie wirklich geworden. Ob das Gottes würdig sei? Ob eine Präszienz, die unwirkliche Verdienste und unwirkliche Sünden setze, Gottes würdig sei? Ob es von geistigen Menschen, wofür doch seine gallischen Gegner gelten, wohl gedacht sei, das Gericht nicht nach dem, was man bei Leibesleben gethan, sondern nach dem, was man bei längerm Leben gethan oder auch nicht gethan haben würde, zu bestimmen. Das wahre Verhältniss von Prädestination und Präszienz sei, dass jene nicht ohne diese, diese aber ohne jene sein könne. „Bei jener weiss Gott, was er vorher thun wird, bei dieser auch das, was er nicht selbst thut, z. B. die Sünde." Für die Räthsel der verschiedenen Menschenschicksale, dass die Einen früh hinwegsterben, die Andern in einem längern Leben aus einem frühern Gnadenstand herausfallen, für diese und andere Räthsel gebe es keine Antwort als die Verweisung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte.

Seiner ersten Schrift liess Augustin 429 eine zweite ergänzende unter dem Titel „über das Geschenk der Beharrlichkeit" folgen. Es ist grösstentheils nichts Neues, was er darin gibt; aber es ist ihm ein solches, was er glaubt nicht genug betonen und wiederholen zu können, wenn man den Pelagianismus vollständig stürzen wolle. Da hebt er nun, wie schon der Titel der Schrift besagt, besonders das hervor, dass man nicht nur den subjektiven Anfang des

Heils, den Glauben, sondern auch den Fortgang, das Beharren, der göttlichen Gnade zuzuschreiben, als reines Geschenk Gottes dankbar anzuerkennen habe. Nur so werde der Pelagianismus mit seiner These, dass die Gnade dem Verdienst folge, gebrochen. Es sei dies, wiederholt er, sowohl Schrift- als Kirchenlehre; und auf den letzteren Punkt näher einzugehen, findet er sich um so mehr veranlasst, als er in seiner ersten Schrift dies unterlassen hatte. Aus der morgenländischen Kirche führt er nun als Zeugen für seine Gnadenlehre und zwar mit ausgezogenen Belegstellen Gregor v. Nazianz an, aus der abendländischen Cyprian und Ambrosius; — alle drei mit mehr oder weniger Unrecht. Auch auf die Kirchengebete beruft er sich zu seinen Gunsten.

Seine Prädestinationslehre wiederholt er dann noch zum Schlusse und wendet sie ausführlicher als früher auch auf Jesus Christus an als den urprädestinirten. Er bestreitet nicht, dass diese Lehre ihre scharfen Spitzen habe; aber er kann nicht helfen, sie ist in Gottes Wort begründet. „Ihr müsst hoffen, dass ihr zu den Erwählten gehört, und darum täglich bitten;“ des ewigen Lebens sei nun einmal Niemand sicher vor Vollendung dieses zeitlichen.

Dies ist die letzte Schrift Augustins gegen die Pelagianer überhaupt und die Semipelagianer im Besonderen, mit denen übrigens die Streitigkeiten nach Augustins Tode noch lange fortdauerten. Der pelagianische Streit ist ohne Zweifel das wichtigste Blatt in dem Lebensbuche Augustins, jedenfalls dasjenige, das ihn länger als die andern beschäftigte, von 411 an bis nahe an seinen Tod. Doch ist es nicht so, als ob er ihn ausschliesslich in Anspruch genommen hätte. Auch die Thätigkeit gegen die Donatisten langt noch in diese Zeit herein. Und wie viele grössere Werke selbstständiger Art hat er dazwischen geschrieben, um nur „den Gottestaat“ zu nennen!

Böhringer, Aurelius Augustinus.

Aurelius Augustinus,

Bischof von Hippo.

Von

Friedrich & Paul Böhringer.

II. Hälfte.

Stuttgart.
Meyer & Zeller's Verlag
(Friedrich Vogel).
1878.

Druck von Hammer & Liebich in Stuttgart.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Aurelius Augustinus.

A. Sein Leben . . . . . 1—154

4. Augustins Kämpfe und Kontroversen. . . 1—139

c) Der pelagianische Streit . . . . . 1—139

1. Geschichte des pelagianischen Streites (siehe im ersten Bande).

2. Die geistige Seite des pelagianischen Streites mit ihren Gegensätzen oder die pelagianische Kontroverse . . . . . 1—139

a) Der Pelagianismus . . . . . 1— 30

Die Freiheit . . . . . 1— 4

Der Urstand 4

Das Böse . . . . . 4— 12

Die Gnade . . . . . 12— 18

Augustins Kritik der pelagian. Gnadentheorie . . . . . 18— 25

Die moderne Kritik der pelag. Gnadentheorie . . . . . 25— 27

Die Kindertaufe nach Pelagius . . . 27— 30

b) Der Augustinismus oder Augustins Antithesen . . . . . 30—139

Der Urstand . . . . . 30— 37

Der Fall und seine Folgen . . . . 37— 50

Erbsünde und Erbübel, ... 50— 52

vermittelst geschlechtlicher Fortpflanzung . . . . . 52— 53

Kontroverse über diese Theorie von der Fortpflanzung der Erbsünde . . . 53— 57

Kontroverse über die Theorie von der Erbsünde und dem Erbübel selbst . 57— 66

Die Gnade . . . . . 66— 80

Die Taufe . . . . . 81— 83

Gnade und Freiheit . . . . . 83— 96

Die Prädestination . . . . . 96—115

Kritik . . . . . 115—139

Seite

5. Augustins Leben neben und nach diesen Kämpfen bis zu seinem Tod 430 . . . . 140—154

Augustins Freundeskreis . . . . . 140—141
Die afrikanische Kirche und Augustinus einerseits und der römische Bischof Zosimus anderseits 141—143
Einige schmerzliche Erlebnisse Augustins in seinen nächsten kirchlichen Kreisen . . . . . 143—145
Seine Retraktationen . . . . . 145—146
Augustinus und der Comes Bonifazius . . . . 146—152
Augustins Tod . . . . . 152—154

B. Augustins Schriften . . . . . 155—167

C. Augustin als Apologete . . . . . 168—201

Widerlegung der heidnischen Anklagen gegen das Christenthum, das Schuld sein solle an all' den hereingebrochenen Kalamitäten . . . . . 169—172
Augustins Charakterisirung des Römerthums . . . 172—177
Das Götterthum und das Römerthum . . . . . 177—183
Die Weltstadt und die Gottesstadt . . . . . 183—184
Prinzipielle Gegenüberstellung der beiden Städte 184—193
Historische Gegenüberstellung der beiden Städte 193—196
Die augustinische Eintheilung der Weltgeschichte . 196—199
Dualistischer Schluss Augustins . . . . . 199—201

D. Augustin als Dogmatiker . . . . . 202—411

1. Sein formales System in Glaubenssachen 202—270

Augustin über die Wahrheit und deren Erfassung 202—204
Vernunft und Offenbarung . . . . . 204—206
Die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion und ihre Beglaubigung . . . . . 207—213
Die Sicherung der Offenbarung in der heiligen Schrift und Kirche als ihren Gefässen . . . 213
Schrift und Kirche . . . . . 213—215
Das Verhalten des Menschen zur Offenbarung und ihrer Beglaubigung und Sicherung . . 215—216
Der Glaube: . . . . . 216—228
der Autoritätsglaube; . . . . . 217—222
der innere, geistige Glaube; 222
die religiöse Erkenntniss (Gnosis); . . . . 222—225
das Verhältniss von Glauben und Wissen; . 225—228
Die Philosophie . . . . . 228—232
Philosophie und Offenbarung . . . . . 232—236
Die h. Schrift und die Apokryphen 236

Seite

Die Dignität und Autorität der h. Schriften . . 236—239
Ihr Charakter . . . . . 240—243
Die Bedingungen ihres Verständnisses und ihrer Auslegung . . . . . 243—248
Die Regeln der Auslegung . . . . . 248—254
Tradition und Schrift . . . . . 254—256
Augustin als praktischer Ausleger der Schrift . 256—257
Augustin und die geistliche Beredsamkeit . . . 257—270

2. Sein positiv-dogmatisches System . . . 271—411

Von Gott, seiner Existenz und seinem Wesen . 271—279
Von der Trinität . . . . . 279—294
Von den Eigenschaften Gottes, des trinitarischen 294—299
Von der Welt . . . . . 299—306
Von den Wundern . . . . . 306—312
Von der Stufenreihe der vernünftigen Geschöpfe 312
Von den Engeln . . . . . 312—317
Von den Dämonen . . . . . 317—319
Vom Menschen, seiner Ausstattung, seiner Bestimmung, seinem Ziel und seinem Fall . . . . 319—333
Vom Heiland . . . . . 333—341
Von seinem Heilswerk . . . . . 341—348
Von der Kirche . . . . . 348—357
Von den Heils- und Gnadenmitteln . . . . . 357—361
Von der Taufe . . . . . 361—364
Vom Abendmahl . . . . . 364—376
Von den letzten Dingen . . . . . 376—411

E. Charakteristik Augustins . . . . . 412—428

Druckfehler.

Seite	53	Zeile	3	von unten	ist nach „Ursünde“ einzuschalten: Wie viele Einwände knüpfen sich aber an diese Erbsündentheorie!
„	158	„	20	von oben	lies: Enchiridion statt: Euchiridion.
„	184	„	1	„ -	„ und die Welt die Masse statt: und die Masse.

2. Die geistige Seite des pelagianischen Streites mit ihren Gegensätzen oder die pelagianische Kontroverse.

Doch — es ist nunmehr Zeit, auch die geistige Seite in diesem Streite, die pelagianischen Sätze einerseits und die Augustinische Widerlegung und Antithese andererseits vorzuführen.

Die theologischen Fragen hatten zuerst, im arianischen Streite zumal, die Kirche bewegt. Nun folgten die anthropologischen. War für das kirchliche Bewusstsein erster und nächster Gegenstand der gewesen, von dem und durch den das Heil, so kam nun die Reihe an dessen Heilswerk und die Aneignung desselben. Jene war dem Morgenlande zugefallen, diese fiel dem Abendlande zu und in diesem unserem Augustin, der, wie Wenige, für diese Frage befähigt war.

Dies ist der Kern des pelagianischen Streites. Merkwürdig! „Vom fernsten Westen her, von einer Grenze des kirchlichen Gebietes, die unberührt von allem Streite schien, doch angeregt durch den Geist des Orients," musste der Mann kommen, der Veranlassung zu diesem Kampfe ward.

a) Der Pelagianismus. Die Freiheit.

Der Pelagianismus, um mit diesem zu beginnen, charakterisirt sich vor Allem durch seine Lehre von der Freiheit; sie ist das Centrum, um welches das ganze System sich bewegt. Während Augustin auf seinem dermaligen Standpunkt von der Sünde und Gnade ausgegangen ist und von hier aus erst zur Bestimmung des Begriffs der Freiheit vorschritt, hat umgekehrt Pelagius in der Freiheit seinen Ausgang genommen, und ist erst von da aus zur Bestimmung von Sünde und Gnade übergegangen.

In der Freiheit besteht ihm „die ganze Ehre unserer Natur und ihre Würde; sie ist es, dadurch je die Besten

Lob und Lohn sich erwerben.“ Nebst der Vernunft ist sie ihm die höchste Gabe Gottes an den Menschen, der in ihnen „seinen wesentlichen Vorzug vor den übrigen Kreaturen hat, durch die Vernunft den Schöpfer aller Dinge allein erkennt, durch den Willen aber ihm frei dient“; denn Gott „als der Herr der Gerechtigkeit wollte den Menschen nicht gezwungen, sondern frei haben“ und auch nur solch einen freien Dienst. Sie selbst ist ihm „das Vermögen, sich nach beiden Seiten zu wenden“, Beides zu thun, Gutes oder Böses; sie besteht ihm somit in der Wahlfreiheit. Dass sie dies aber sei, somit auch die Fähigkeit habe, das Böse zu thun, das nehme ihr ihren Werth nicht, darum bleibe sie doch das höchste Gut der Natur. „Gar keine Tugend wäre das Beharren im Guten, wenn man nicht auch zum Bösen übergehen könnte. Denn Gott, der die vernünftige Kreatur mit der Gabe des freiwilligen Guten und mit der Macht des freien Willens begnaden wollte, hat dem Menschen die Möglichkeit nach beiden Seiten hin eingepflanzt und es in dessen Hand gegeben, zu sein, was er will, so dass er für's Gute wie für's Böse fähig, von Natur beides vermöchte und nach beiden Seiten hin seinen Willen lenkte. Denn anders nicht konnte der Mensch das Gute als ein freies haben, wenn er nicht gleicherweise auch das Böse haben könnte; und darum hat Gott wollen, dass wir beides vermöchten, doch dass wir nur das Gute thäten, das er auch anbefohlen hat. Die Fähigkeit auch zum Bösen hat er uns aber nur dazu gegeben, dass wir seinen Willen mit unserem Willen (freiwillig) thäten. Und so ist selbst das, dass wir das Böse thun können, noch ein Gut.“ Nirgends deutlicher als in dieser klassischen Stelle (an die Demetrias) hat Pelagius sich über das Gut der Freiheit als Wahlfreiheit ausgesprochen, dessen hoher Werth dadurch nicht verringert werde, dass es auch die Möglichkeit des Bösen in sich schliesse, ja das selbst diese Möglichkeit noch zu einem Gute mache, weil ohne sie auch kein freies Vermögen des Guten. Aus diesen Aeusserungen ergibt sich aber auch klar, dass die Freiheit dem Pelagius doch wesentlich nur das Vermögen zum Guten ist. Und dass sie ein Gut der Natur sei, dafür beruft er sich auf die Stimme des

Gewissens, „das doch selbst gut sei und wie eine Art natürlicher Heiligkeit in uns, in unserem Innersten wie in einer Burg thronend das Gericht über gut und bös ausübe". Als ein Gut der Natur, „die in Allen eine und dieselbe", bezeichnet er dann diese Freiheit als ein unveräusserliches, wie als ein allgemeines Gut, das als solches als das natürliche und allgemeine Prinzip des Guten nie verloren gehen könne und sich nirgends unbezeugt lasse, daher es selbst in der Heidenwelt in Tugenden aller Art sich zu erkennen gebe.

So wenig nun Pelagius es unterlassen hat, anzudeuten, wie er in der Fähigkeit zum Guten das eigentliche Wesen der Freiheit sehe, so kann er doch nicht genug wiederholen, wie sie dies nicht sein könne ohne die Wahlfreiheit als ihre Voraussetzung, wie sie also zunächst als Wahlfreiheit zu fassen sei.

„Nicht so vertheidigen wir die Güte der Natur, dass wir sagen, sie könne das Böse nicht auch thun; wir meinen, dass sie fähig zum Guten und zum Bösen sei; sondern wir vertheidigen sie nur gegen die ungerechte Beschuldigung, dass wir durch ihre Schuld zum Bösen angetrieben scheinen, da wir doch ohne unsern Willen weder das Gute noch das Böse thun, und es uns frei steht, immer Eins von beiden zu thun, weil wir immer beides können. . . . Was anders ist die Freiheit, als die von Gott eingepflanzte Fähigkeit für beide Seiten, gleichsam eine treibende und fruchtbringende Wurzel, die nach dem Willen des Menschen Verschiedenes zeugt und gebiert und nach des eigenen Pflegers Gutdünken entweder mit der Blume der Tugend prangen, oder von den Dornen der Laster starren kann!"

Diese seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit sucht Pelagius auch durch Bibelworte zu belegen und zu begründen, wobei es freilich nicht ohne gewaltsame Verdrehungen und gezwungene Auslegungen abgeht. Die bekannte Stelle im Römerbrief: „Darum hat sie Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste". legt sich Pelagius also zurecht: „Der Apostel will zeigen, dass Gott nicht die Sünde verursacht, sondern nur aus Langmuth die Rache zurückgehalten und die Menschen ihrem eigenen freien Willen über-

lassen hat, indem er sie zur Buse leiten wollte; es heisst, dass Gott dahingebe, weil er aus Rücksicht auf die Willensfreiheit die Fehlenden nicht zurückhält.“ Wenn der Apostel frage, „ist das Gesetz Sünde?“ so wolle er zeigen, dass die Nichtbeobachtung des Gesetzes nicht in einer Unvollkommenheit des Gesetzes, sondern in dem freien menschlichen Willen seinen Grund habe; ebenso weisen die Worte, „ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“, darauf hin, dass der in seinem Willen freie Mensch sich selber unter die Sünde verkauft habe.

Der Urstand.

Diese Freiheit nun, gleich empfänglich für das Böse wie für das Gute, ist dem Pelagius auch die Freiheit des Urstandes. „Wir sagen, dass der Mensch immer sowohl sündigen als nicht sündigen könne, damit wir immer eingestehen, dass wir einen freien Willen haben.“

Fragen wir nun weiter, wie er sich überhaupt den Menschen im Urstand gedacht, so können wir sagen: „intellektuell als mit Vernunft begabt, Gott zu erkennen und die Thiere zu beherrschen, moralisch als mit der Freiheit ausgestattet, Gutes oder Böses zu thun, zu sündigen oder nicht; in physischer Beziehung aber so geschaffen, dass er sterben musste, „nicht zur Strafe, sondern als von Natur sterblich.“ „Vielleicht, sagte Julian, hätte Adam, wenn er gehorsam geblieben, zur Belohnung unsterblich werden können. Allein die natürliche Einrichtung ist von der Belohnung des Gehorsams zu unterscheiden. Auch wenn Adam zur Unsterblichkeit übergegangen wäre, so würde sich dessen ungeachtet die angeborene Sterblichkeit in seinen Nachkommen gezeigt haben.“

Was soll man zu diesem pelagianischen Urstand sagen, über den andere Kirchenväter, besonders vom alexandrinischen Typus, so viel wussten. In der That, es ist aus demselben nichts herausgefallen, denn er ist noch immer derselbe Zustand; oder, im Grunde betrachtet, kennt Pelagius keinen Urstand, keinen Anfang, oder nur in dem Sinne einen Anfang, als Adam an die Spitze einer gleichartigen Reihe gestellt wird.

Das Böse

Ueber die Sünde nach ihrem Ursprung spricht sich Pe-

lagius nicht näher aus; doch ergibt sich, wie er davon denken muss, leicht aus seinem System. Da nämlich in der Wahlfreiheit die Möglichkeit zum Bösen wie zum Guten liegt, so konnte Adam sündigen, wie der Mensch es noch immer kann. Was den Willen zur Sünde reizte, war die Sinnlichkeit, wie ihm denn die Sünde in ihrem eigentlichen Wesen die Sünde der Sinnlichkeit ist.

Einen Fall in dem Sinne, dass darin ein Abbrechen Adams (und in ihm des ganzen Geschlechts) von der gesetzmässigen Bahn seiner Entwickelung läge, kennt Pelagius nicht. Er konnte auch nicht. Die Sünde Adams ist ja eine einzelne, mit der Freiheit ganz einfach gesetzte. Wie sie entstand, ist uralt und immer neu; wie Adam gesündigt, so sündigen die andern Menschen; wie die andern Menschen, so hat Adam gesündiget. Ein Unterschied (s. weiter unten) besteht nur darin, dass diese noch mehr Reiz zur Sünde haben, da die lange Gewohnheit des Sündigens in der Welt ein verführerisches Beispiel ist.

Pelagius kennt somit auch keine Folgen eines Falles, weder moralische, noch intellektuelle, noch physische. Adam hat weder die Freiheit verloren, noch an Erkenntniss eingebüsst, noch den Tod sich desswegen zugezogen. Er wäre auch sonst gestorben; der Tod ist eine Naturnothwendigkeit. Wenn von einem Tode als Strafe der Sünde in der h. Schrift die Rede, so könne, sagt Pelagius, damit nicht der leibliche Tod gemeint sein, denn dieser treffe ja Alle, nicht blos die Ungerechten, auch die Gerechten, sondern das Wort gehe auf den geistigen Tod, auf die ewige Verdammniss.

Ebenso wenig weiss er von einer Erbsünde, d. h. einer Sünde, die von Adam auf seine Nachkommen durch Zeugung überginge, wesswegen die Menschen unter dem Missfallen Gottes ständen, einer Erbsünde, so dass jedem Menschen ein Keim zur Sünde durch Abstammung inne wohnte. Es wäre undenkbar; „die Kinder, insofern sie Kinder sind, d. h. ehe sie durch eigenen Willen etwas thun, können nicht schuldig sein." Es wäre auch ungerecht. Die Pelagianer dachten sich nämlich die Erbsünde als eine Imputation einer fremden Sünde und Schuld, von der wir frei. „Wie könnte

nun aber dem Menschen von Gott jene Sünde zugerechnet werden, welche er nicht als die seinige erkannt hat?" Das wäre gegen Gottes Gerechtigkeit. „Es kann auf keine Weise zugegeben werden, dass Gott, der eigene Sünden erlässt, fremde anrechne." Es wäre endlich unmöglich; da nämlich die Seelen nicht von Adam abstammen, sondern unmittelbar von Gott geschaffen werden, so fällt die Möglichkeit einer Abstammung von Adam weg. Ueberhaupt: „Alles Gute und Böse, wodurch wir Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Vor der Sünde, welche der Mensch aus freiem Willen thut, ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. Der Mensch wird, wie ohne Tugend, so auch ohne Sünde geboren." Ganz ebenso, wo möglich noch schärfer und präziser drückt sich Cölestius in seinen Definitionen aus. „Eine Erbsünde widerspricht dem Begriff der Sünde; denn Sünde ist nur, was der Mensch aus freiem Willen und freier Entscheidung thut. Sie ist aber auch mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar; denn wie könnte Gott als gerecht gedacht werden, wenn er Jemanden etwas Unvermeidliches als Sünde anrechnete und bestrafte. Sie steht endlich den Worten der h. Schrift entgegen. Es heisst: Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater in den Himmeln vollkommen ist, d. h. ohne Sünde sollt ihr sein. Entweder kann nun der Mensch das nicht erfüllen (wenn es eine Erbsünde gibt), und dann wäre es Thorheit, ihm solches zu gebieten, oder weil es ihm geboten ist, so kann er es."

Endlich, wie keine Erbsünde, so kennt Pelagius auch keine Erbschuld, keinen Verlust ursprünglicher Güter, von Adam an sich verpflanzend über das ganze Menschengeschlecht. Der Tod der Menschen ist ihm, wie wir sahen, eine Naturnothwendigkeit, die Art und Weise der Ehe, die Fortpflanzung ist eine ursprüngliche Anordnung, nichts Alterirtes.

In Summa: Jeder Mensch, der geboren wird, wird in Rücksicht seiner physischen, moralischen und intellektuellen Beschaffenheit in eben dem Zustande geboren, in dem Adam geschaffen worden. Die Geistesfähigkeit ist dieselbe, die

Willensfreiheit dieselbe, unverkümmert, zum Guten wie zum Bösen. Es ist damals gewesen, was jetzt. „Nur dass Adam der erste war, der sündigte; ähnlich wie er sündigen aber noch immer seine Nachkommen, und ähnlich wie er sterben sie auch. Daher sagt Paulus, durch ihn sei Sünde und Tod in die Welt gekommen." In dieser Art erklärt Pelagius das Paulinische: „Durch ihn". Zur weiteren Erläuterung wollen wir hier gleich noch eine Aeusserung Augustins hersetzen: „Nicht allein die herrische Wollust, sondern auch das so beschwerliche Fieber und die übrigen unzähligen Krankheiten, an denen wir die Kinder leiden und sterben sehen, würden schon (nach den Pelagianern) im Paradiese, auch wenn Niemand gesündigt, stattgefunden haben."

Um aber doch, wie nun das einmal kirchliche Ansicht war, dem Urstand vor dem dermaligen Zustande Etwas voraus zu geben, suchte der Pelagianismus auch einen Unterschied hervorzuheben. Das nämlich sollte der Urstand voraus haben, dass noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war, und Adam das vor den neugebornen Kindern, dass er, der als Erwachsener auf die Welt kam, gleich anfangs den vollen Gebrauch seiner Vernunft und daher auch seiner Freiheit hatte. Insofern habe Adams Sünde, sagt Pelagius, seinen Nachkommen geschadet und seien die neugebornen Kinder in einem andern Zustand, als der erste Mensch; und was der Apostel Paulus über den Zusammenhang des ersten Sündenfalls und der Sünde der Menschen überhaupt gesagt habe, beziehe sich auf die von der Ursünde ausgeübte Macht des bösen Beispiels. In diesem Sinne konnte Pelagius auf der Synode zu Diospolis 415 den ihm vorgelegten Satz, dass die Sünde Adams ihm allein, nicht aber dem menschlichen Geschlecht geschadet habe, verdammen, während Cölestius sich weigerte, dies zu thun. Nicht dass die Nachkommen Adams aus diesem Stammvater in Folge geschlechtlicher Fortpflanzung einen Fehl geerbt hätten, soll er sich nach Augustin gegen seine Schüler gerechtfertigt haben, sondern „sofern Adam der erste war, der sündigte, und die nachfolgenden Menschen alle, die sündigten, die Nachahmer seiner Sünde wurden."

Nichts ist einfacher, als wie wir Pelagius im Vorstehenden sich äussern hörten über Freiheit, Sünde und was damit zusammenhängt; und doch ruft es einer Reihe kritischer Bemerkungen.

Als Wahlfreiheit fasst, wie wir sahen, Pelagius die Freiheit, als das Vermögen, gut oder böse zu handeln; das ist sie ihm wesentlich und ursprünglich. Anders als durch eine solche Fassung glaubt er die ethischen Interessen, welche für ihn in vorderster Linie stehen, nicht wahren zu können. Nur so ist das Gute, das der Mensch thut, Produkt seines eigensten Willens, Selbstthat, eigenstes Verdienst, nur so, was er Böses thut, eigene Schuld. Doch versteht er es nicht so, als verhielte sich zum freien Willen das Böse ebenso, wie das Gute; vielmehr ist das Gute dasjenige, zu dessen Verwirklichung der freie Wille gegeben ist; da er aber nicht möglich ist, ohne zugleich auch die Possibilität für das Böse einzuschliessen, so ist er auch Freiheit zum Bösen.

Nicht dass diese Auffassung der Freiheit ein Neues in der Kirche gewesen wäre; die orientalische war ihr fast durchweg zugethan, um nur an Chrysostomus zu erinnern; Augustinus selbst entwickelt grossentheils solche Gedanken von der Freiheit in seiner Kontroverse gegen die Manichäer, in der sie sich ihm als die beste Waffe gegen die Substanzialität und Naturnothwendigkeit des Bösen darboten. Jedenfalls genügte dem Pelagius diese Fassung vollständig für seine praktischen Zwecke. Damit soll freilich nicht gesagt werden, dass sie von der wissenschaftlichen Seite aus nicht ihre Blössen hätte; nur hätte man nicht zu Lebensfragen und -Interessen hinaufschrauben sollen, was blosser Mangel an schärferem Denken war.

Dass die Wahlfreiheit wesentlich im Interesse des Guten, als das Vermögen zum Guten zu fassen sei, das weiss Pelagius, und ebenso, dass in dieser Freiheit zum Guten auch die Freiheit zum Bösen, die Möglichkeit des Anderssichbestimmens mit enthalten sei, weil sonst die Freiheit zum Guten nicht Freiheit wäre; auch den Unterschied kennt er, nämlich dass die eine Freiheit Möglichkeit sei, bestimmt, Wirklichkeit zu

werden, die andere aber eine Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werden solle, dass somit diese in jener enthalten sei, doch als eine zu negirende. Dagegen weiss er nichts von einem Dritten: einer realen Freiheit. Er kennt überhaupt nur zweierlei auf diesem Gebiete: entweder Wahlfreiheit oder Zwang. Es gibt für ihn kein Höheres. Von einer Freiheit, das Gute zu thun aus Liebe, aus dem innersten, freiesten Lebensdrange heraus, sagt er nichts. Er denkt sich den Menschen fast als eine Art tabula rasa, als ein Wesen, das sich erst durch sein Wollen nach dieser oder jener Seite hin einen Inhalt geben müsste. Und diese seine Wahlfreiheit, wie sie ihm die einzige ist, so ist sie die ursprüngliche und die gegenwärtige, dieselbe in Adam, in uns, in jedem Menschen.

Indessen hat er doch das Rechte gemeint, wenn er die Freiheit nur zum Gutesthun gegeben sein lässt und dies als ihren eigentlichen Zweck bezeichnet. Auch fehlt es, wie wir weiter unten sehen werden, nicht an Stellen bei ihm, in denen er seine Durchschnittsansicht von der Freiheit als Wahlfreiheit, wenn auch nicht geradezu korrigirt, so doch in einem wesentlichen Stück ergänzt, sofern er auf die Macht der Gewohnheit hinweist. Was wir aber hieran auszusetzen haben, das ist, dass er diese Macht und Wirkung nicht gebührend genug hervorhebt und zur Anerkennung bringt, dass er immer wieder die Freiheit in jedem Menschen ganz und unverkümmert in jedem Lebensmoment annimmt, dass sie ihm im Wesentlichen Wahlfreiheit ist. Da bleibt schliesslich doch nichts anderes übrig, als in ihr die immer gleiche Möglichkeit zu haben, entweder das Gute oder das Böse zu thun, die Fähigkeit, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen zu entscheiden, das dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnende Vermögen, gute oder böse Entschliessungen zu fassen oder auszuführen.

Nun unterliegt aber Alles einem Entwickelungsgesetz, auch unser sittliches Sein. Das hat Pelagius zu wenig beachtet. Im Durchschnitt kennt seine Freiheit keine sittliche Entwickelung, weder im Guten noch im Bösen, weder im

Einzelnen noch in der Menschheit. Sie ist auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt und unbestimmbar, blosse Gegenwart ohne Vergangenheit und Zukunft, gleichgültig gegen die eigenen Werke und Thaten, gegen die Einwirkungen von aussen, schlechthin unabhängig von Allem in ihr und ausser ihr: jede einzelne Willensbestimmung ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt.

Man mag sich am Anfangspunkte einer Entwickelungsreihe oder (individuell gefasst) eines Lebens eine solche Freiheit denken; wenn aber einmal der Wille gewählt und sich für eine Richtung entschieden hat, so bindet er sich an die allgemeinen Gesetze der Entwickelung, welchen der zu eigen gemachte Inhalt, wie alles andere Dasein, unterworfen ist. Je öfter der Mensch sich nun für eine bestimmte Richtung entscheidet, desto mehr Macht räumt er ihr über sich ein, desto weniger ist er im Stande, sein Wollen mit einem Inhalte zu erfüllen, dessen Entwickelung nach der entgegengesetzten Seite führen würde. Im Bösen befestigt sich der Mensch, dass er ein Knecht des Bösen, im Guten, dass er ein Kind Gottes wird. Beobachte man z. B. einen Trunkenbold! Hat er wirklich die Macht, von sich aus in jedem Augenblicke sein Laster abzuthun? Ist diese Freiheit nicht eine Fiktion? Julian sagt: „Der freie Wille ist auch nach der Sünde so voll, als er es vorher war. . . . Auch in dem Sündigenden ist noch dieselbe Natur des freien Willens, durch welche er von der Sünde ablassen kann, welche in ihm war, dass er von der Gerechtigkeit abweichen konnte." Das ist im Gegensatz gegen die augustinische Theorie von dem Verlust der Freiheit nach dem Sündenfall gesprochen und hat insoweit eine gewisse Berechtigung, nicht aber, wenn man das Gesetz der Entwickelung in Betracht zieht, an das freilich weder Pelagius und Julian, noch Augustin gedacht haben. Zwar nahm Pelagius an, dass es schwerer sei, Laster, die man einmal angenommen, abzulegen, als sie gar nicht annehmen; doch solle dies kein Präjudiz gegen die volle Freiheit auch nach der Sünde geben.

Auch mag allerdings die Möglichkeit des Ja und Nein der Freiheit übrig bleiben in minder tief greifenden Ent-

schlüssen; etwas anderes ist es aber, wo es sich darum handelt, einen Akt zu vollziehen, der unser ganzes Leben änderte. Wenn Pelagius das Gegentheil meinte, so kam es daher, weil seine praktischen Bestrebungen für die eigene und fremde Sittlichkeit meistens nicht weiter gingen, als auf einzelne gute Handlungen, einzelne Tugenden, deren Zusammenhang er doch nur in gleichfalls vereinzelten Lichtblicken schaute.

Ueberhaupt ist mit diesem atomistischen Begriff der Freiheit die Idee der Sittlichkeit nicht wohl vereinbar. Wo der Mensch mit immer gleicher Leichtigkeit in jedem Moment für Gut oder Bös sich entscheiden kann, da gibt es keine Tugend, kein Laster: es gibt nur einzelne gute oder böse Thaten, die nur Bedeutung haben in dem Momente, wo sie geschehen, nur eine Summe von solchen. Die ganze sittliche Entwickelung löst sich so in Atome, die ganze Ethik in einzelne Lehren auf.

Wenn wir sagen, dass Pelagius mit seiner Freiheit als blosser Wahlfreiheit das Gesetz der Entwickelung verkannt habe, so gilt dies von seinen Aussprüchen im Durchschnitt. Doch ist damit nicht gesagt, dass er nicht auch Lichtblicke in das Wesen der Freiheit und ihre Entwickelung gehabt hätte. Und es ist anzuerkennen, dass auch die bessere Einsicht ihm nicht ganz fremd war. Habe, erklärt er sich, der Mensch auch eine zum Sündigen wie Nichtsündigen gleich bereite Willkür, so schliesse dies doch nicht aus, dass, je nachdem nach der einen oder nach der andern Seite seine Willensentscheidungen wiederholt fallen, sein Wollen und Handeln nicht dadurch einen bestimmten gleichmässigen Charakter erhielte, so dass die Willensentscheidungen nicht mehr bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin, sondern in einer mehr oder minder bestimmten Richtung erfolgen. „Die Gewohnheit ist es, die entweder Fehler oder Tugenden grosszieht, und die in denen besonders vielvermögend ist, in welchen sie von Kindheit an gross geworden."

Wie mit der Freiheitslehre des Pelagius im Durchschnitt, ähnlich verhält es sich mit seiner Lehre von der

Sünde. Er kennt nur einzelne Sünden, keine Sündhaftigkeit, nur das Aktuelle des Sittlichen und Unsittlichen. Er verwechselt die That der Sünde und die Sündhaftigkeit, nimmt die Sünde nur für sich, nur als That des momentanen Willens.

Fragen wir endlich nach dem Wesen der Sünde, so glaubt Pelagius mit der Sinnlichkeit ihre tiefsten Gründe erschöpft zu haben. „Das Grösste, ruft er aus, besiege ich und sollte dem Geringeren unterliegen?“ Wie unzureichend diese Ansicht, das hat Augustin schon in der manichäischen Periode nachgewiesen.

Sollen wir schliesslich den Eindruck, den die bisher entwickelte Lehre des Pelagius auf uns macht, mit wenigen Worten bezeichnen, so ist es uns, als hörten wir aus ihr überall seinen Mahnruf: Nicht rückwärts, nicht vorwärts, nur in sein gegenwärtiges Sein schaue der Mensch, schliesse die verborgenen Reichthümer seiner Natur auf, zeige, was er aus sich vermag.

Die Gnade.

Eben so nüchtern und einfach, wie die Lehre von der Freiheit, ist des Pelagius Lehre von der Gnade und Erlösung. „Wir unterscheiden folgende drei Dinge und setzen sie in gehörige Ordnung. Die erste Stelle in dieser Ordnung nimmt ein das Können, die zweite das Wollen, die dritte das Sein. Das Können setzen wir in die Natur, das Wollen in die Freiheit, das Sein in die Handlung. Das erstere, das Können, bezieht sich auf Gott, welcher seinem Geschöpfe dieses Vermögen mitgetheilt hat; die beiden andern aber, das Wollen und das Sein, müssen nur auf den Menschen bezogen werden, zumal sie ihren Ursprung in der Freiheit des menschlichen Willens haben. Was demnach am Willen und an den Handlungen des Menschen nur immer Lobwürdiges ist, muss auf den Menschen, ja auf den Menschen und auf Gott zugleich bezogen werden, weil Gott die Möglichkeit zu wollen und zu handeln dem Menschen gegeben hat und diese Möglichkeit durch den Beistand seiner Gnade noch fortwährend unterstützt.“

Das Vermögen also, Gutes zu wollen und Gutes zu thun, hat der Mensch allein von Gott: es ist vom Schöpfer

in die Natur selbst gelegt, so zwar, dass wir dasselbe nicht etwa nach Belieben haben oder nicht haben können. Es kann da sein, ohne dass desswegen der Wille und die Handlung auch da sind; die zwei letzteren jedoch können ohne jenes erstere niemals sein. Demnach hängt es lediglich von unserem Willen ab, ob wir Gutes wollen oder nicht wollen, Gutes thun oder nicht thun; das ist uns eigenthümlich und wesentlich; aber die Möglichkeit zum Guten hängt auf keine Weise von unserem freien Willen ab, denn sie ist auch gegen unseren freien Willen vorhanden und stets thätig in der menschlichen Natur. Zum Beispiel: „das Vermögen, mit unsern Augen zu sehen, hängt nicht von uns ab; dagegen aber hängt es von uns ab, gut oder übel zu sehen. Oder, um allgemeiner zu reden, dass wir gut handeln, gut reden, gut denken können, ist Gabe desjenigen, welcher dieses Können uns verliehen hat und dieses Können auch unterstützt. Dass wir aber wirklich gut handeln oder reden oder denken wollen, ist unser Werk, zumal wir ja allem diesem auch die entgegengesetzte oder eine böse Richtung geben können."

Pelagius, wie wir sehen, unterscheidet dreierlei: Können, Wollen und Handeln. Jenes erstere schreibt er Gott zu: sofern Gott der vernünftigen Kreatur die Möglichkeit des (Gut-) Wollens und Handelns gegeben. In dieses Können legt er eben „die Gnade". Man könnte sie die natürlich-sittliche Anlage nennen. Die beiden andern schreibt er dem Menschen zu, sofern sie schlechthin von diesem allein abhangen. Sofern aber diese beiden nicht ohne die Possibilität sind, insofern liegt die Gnade allem Guteswollen und Gutesthun zum Grunde.

In dieser Art glaubte Pelagius „sowohl die Freiheit des Menschen als die Gnade Gottes zu bekennen."

Die pelagianische Gnade besteht hiernach zunächst in dem Wollen- und Handelnkönnen, einer Kraft, die Gott in die von ihm geschaffene vernünftige Natur gelegt hat, aus der freilich der Mensch nun machen kann, was er will. Eben dieser Möglichkeit wegen, die von Gott ist (abgesehen von allem Wollen und Sein, was Sache der Menschen),

könne, äusserte sich Pelagius dann auch, der Mensch ohne Sünde sein, ohne damit gerade aussagen zu wollen, ob nun auch wirklich einige Menschen und welche so seien.

Allerdings bleibt er aber bei dieser, wenn wir so sagen sollen, Naturgnade nicht stehen. Er nimmt ausser der Grundlegung noch weitere Unterstützung des sittlichen Willens an. Er meint die Offenbarungen Gottes und versteht darunter die Lehre: Gesetz und vorzüglich das Evangelium, dem die oberste Stelle in der Reihe dieser lehrenden Gnade angewiesen ist. Durch diese soll die Naturgnade geleitet, die Möglichkeit, Gutes zu thun, die in unserem von Gott uns verliehenen Naturvermögen liegt, der Wirklichkeit desto leichter entgegengeführt werden. Daher sagte er: „Bei den Nichtchristen befindet sich das Gute in einem nackten Zustande ohne Hülfe; bei dem Christen aber wurde es durch den Beistand Christi vollkräftig. . . . Uns Christen unterstützt Gott durch Unterricht und Offenbarung, indem er uns zeigt, was wir zu thun haben, indem er die Augen unseres Herzens öffnet, indem er uns die Zukunft vorauszeigt, damit die Gegenwart uns nicht überwältige, indem er uns die Nachstellungen des Satans aufdeckt, indem er uns durch das mannigfaltige und unaussprechliche Geschenk himmlischer Gnade erleuchtet."

Was nun das alttestamentliche Gesetz betrifft, so hat es ihm den vorherrschenden Charakter „durch Drohungen die Pflicht einzuschärfen, durch immer wiederholte Mahnungen die Seele zu reinigen." Im Evangelium ist dagegen „heller die Erkenntniss, reicher die Verheissung, erhabener das Ideal der Vollkommenheit, welches uns vorgehalten wird, wesshalb auch reicher die Antriebe." Worin demnach Pelagius die specifische Dignität der neutestamentlichen Lehre, die Vollkommenheit der dritten Offenbarungsstufe sieht, das ist ein Dreifaches: einmal das Element der Verheissungen, im Gegensatz zu den Drohungen des alttestamentlichen Gesetzes; dann die strengeren und reineren sittlichen Anforderungen, z. B. die Welt zu verachten; endlich und vor allem das hohe Vorbild des Herrn, das uns zur Nachahmung ruft. Dadurch nun habe, sagt er, der Mensch leichter und sicherer als früher durch die blosse

Vernunft und das Gesetz Gott erkennen und dessen Gebote befolgen können.

Uebrigens werde, sagt er, diese Gnade nur den Würdigen zu Theil, müsse „verdient werden"; Gott „wäre sonst ungerecht". „Die Heiden sind desswegen dem Gericht und der Verdammniss unterworfen, weil sie ungeachtet ihres freien Willens, durch den sie zum Glauben gelangen und Gottes Gnade verdienen könnten, von der ihnen verliehenen Freiheit einen üblen Gebrauch machen; die Christen hingegen sind der Belohnung würdig, weil sie durch guten Gebrauch der Freiheit die Gnade des Herrn verdienen und seine Gebote halten." Weiter sagt er von dieser Gnade, sie sei nicht absolut nothwendig, so dass wir ohne sie unsere Bestimmung gar nicht erreichen könnten, sondern uns gegeben, „damit wir, was wir zufolge unseres freien Willens zu thun verpflichtet sind, desto leichter erfüllen, dem Versucher desto eher widerstehen." Die göttlichen Gebote könnten somit auch ohne Gnade, freilich weniger leicht erfüllt werden. Die Gnade ist ihm also nur relativ nothwendig, d. h. wenn auch nicht unentbehrlich, doch auch nicht überflüssig und unnöthig.

Dass diese seine Gnadenlehre vielfach anstossen werde, dessen ist sich Pelagius gar wohl bewusst. „Da meinen unwissende Menschen, wir thäten der göttlichen Gnade Eintrag, weil wir behaupten, dass sie ohne unsern Willen keineswegs in uns Heiligkeit bewirke. Als hätte Gott seiner Gnade etwas geboten, und als böte er nicht vielmehr denen, denen er seine Gebote gegeben, auch die Hülfe seiner Gnade dar, damit die Menschen das, was sie durch ihren freien Willen thun sollen, um so leichter durch die Gnade erfüllen könnten." Allerdings kennt Pelagius keine übernatürliche, keine unwiderstehliche göttliche Gnade, er denkt sich unter ihr nichts Mystisches, sondern ganz einfach das natürliche Vermögen, sowie die Offenbarungen und Belehrungen Gottes in Gesetz und Evangelium, im alten und neuen Testamente. Das sind auch die drei Gnadenstufen, die er annimmt, je die eine immer höher als die vorhergehende. „Zuerst haben die Menschen gerecht gelebt in Kraft der Natur, dann unter

dem Gesetz und schliesslich unter der Gnade (im engern Sinn). In Kraft der Natur nämlich von Adam an die ganze lange Zeit, da das Gesetz noch nicht gegeben war. Damals ward der Schöpfer durch das Mittel der Vernunft erkannt, und wie man leben müsse, das war in den Herzen geschrieben, nicht als geschriebenes, sondern als Naturgesetz. Als aber die Sitten immer schlechter wurden und die jetzt entartete Natur nicht mehr zureichend war, wurde das Gesetz noch hinzugefügt, damit sie von allem Rost gereinigt den alten Glanz wieder erhielte. Als aber die Gewohnheit der Sünde übergross wurde und zu ihrer Abhülfe das Gesetz nicht mehr stark genug war, da kam Christus, der Arzt selbst, durch sich und nicht durch seine Schüler, dem Kranken in seinem verzweifelten Zustand zu Hülfe." So nahm Pelagius wie eine zunehmende Sündhaftigkeit, so auch eine zunehmende Gnade an; im Christenthum aber sah er die reinste Offenbarung und die Förderung im Guten, die es dem Willen gewährt, so viel durchgreifender als auf den beiden frühern Stufen, dass man hier erst im vollen Sinn von Gnade sprechen könne. Insoweit gibt Pelagius dem Christenthum seine eigenthümliche und einzige Dignität. Dagegen weiss er nichts von einer Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium im Sinne des Apostels Paulus. Ebenso wenig kennt er eine unmittelbar den Willen ergreifende und auf ihn wirkende, ja ihm zuvorkommende und ihn umschaffende Gnade; denn im freien Willen liegt ihm ja schon das Vermögen zum Guten und es bedarf somit der Mensch keiner neuen Kraft, die der Wille nicht schon an sich hätte, um das Gute zu wollen und zu thun; wohl aber bedarf sein Wille einer Unterstützung, damit er das Gute desto eher und leichter thut. Diese Einwirkung auf den Willen lässt jedoch Pelagius durch das Medium der Anschauung und des Verstandes vermittelt werden, der durch die Offenbarungen Gottes immer mehr erleuchtet wird, was nicht verfehlen könne, durch die immer kräftigeren Motive — z. B. Anschauung des Beispiels Christi — auch den Willen dem als wahrhaft gut Erkannten zu eigen zu machen.

Uebrigens begreift Pelagius in seiner Gnade nicht blos

die eben genannten Momente, sondern auch die Sündenvergebung, die Erlassung der Sündenschuld. „Dass die begangenen Sünden nur durch Gott gesühnt und erlassen werden können und darum für sie die Verzeihung Gottes zu erbitten ist, das ist schon desshalb zu bekennen, weil das, was einmal geschehen ist, auch der beste Wille nicht mehr ungeschehen machen kann."

Dass Pelagius keine Prädestination annahm, leuchtet von selbst ein, da das Verhalten des Einzelnen rein der Grund seines Seligwerdens ist. Jede Zurechnung schien ihm dadurch aufgehoben, jede sittliche Anstrengung, jede Ermahnung unnütz; ein Fatum schien ihm über Tugend und Seligkeit zu entscheiden, sobald der unbedingten Vorherbestimmung Raum gegeben würde. Höchstens in dem Sinn kann er eine Prädestination annehmen, dass sie mit der Präszienz zusammenfällt. Diejenigen, von denen Gott voraussah, dass sie seine Gebote befolgen würden, bestimmt er zur Seligkeit, die andern zur Verdammniss.

Die Erlösung denkt sich Pelagius allgemein, d. h. Alle können durch Christi Lehre und sein Beispiel zu höherer Vollkommenheit geleitet werden.

Dass für den Tod Christi als Sühnopfertod, diesen Angelpunkt der kirchlichen Lehre, hier kein Raum ist, liegt auf der Hand. Wenn kein erster Adam das ganze Menschengeschlecht in die Sündenschuld stürzte, so brauchte es auch keinen zweiten Adam, der durch seinen Sühnopfertod es wieder erlöste; und der Tod Christi kann höchstens den einzelnen Sündern für die einzelnen Sünden zur Rechtfertigung angerechnet werden. Aber auch dagegen hat Pelagius Bedenken; wie es ihm widerstrebt, von Adam her eine Imputation der Sünde anzunehmen, so kann er auch eine Imputation der Gerechtigkeit Christi nicht begreifen. Die erlösende Bedeutung des Todes Christi kann ihm nur darin bestehen, dass diese grossartige Erweisung einer für das Heil der Welt sich aufopfernden Liebe auch in der Menschen Herzen die zu Gott hinstrebende Liebe weckt und erregt und zu Thaten begeistert. Während die Kirche mit Adam und Christus eine zweifache Entwickelung der Mensch-

heit beginnen lässt, mit dem erstern eine abwärts gehende der Sünde, mit dem zweiten eine aufwärts gehende der Erlösung, so vereinfacht Pelágius diese Oekonomie dahin, dass Christus durch sein gutes Beispiel das von Adam gegebene böse Beispiel paralysiren sollte.'

Ueber diese zwei letztern Punkte, die Prädestination und die Erlösung, kam es indessen zu keiner Kontroverse mehr. Pelagius war schon lange vom Schauplatz abgetreten, als Augustinus auch hierüber seine Theorie entwickelte.

Augustins Kritik der pelag. Gnadentheorie.

Ueberblicken wir nochmals die Gnadentheorie des Pelagius, so springt uns sofort der Kontrast in die Augen, den sie in ihrer allem Mystischen abgewandten Verständigkeit mit den bisherigen Auffassungen selbst in der griechischen Kirche bildet. Kein Wunder, dass diese Lehre sofort allseitigen Widerstand hervorrief, den ersten aber und zugleich den entscheidenden von Seite Augustins, des andern Extrems.

Gleich die Scheidung in das Können, Wollen und Handeln. Als ob das Können, das Vermögen, neben den Akten besonders vorhanden wäre, nicht in ihnen! Dann: dass die Gnade nur auf das Können sich beziehen solle, nicht auf das Wollen und Handeln der Menschen, als woran Gott weiter keinen Antheil habe! Wie wenn Gott einmal für immer als Schöpfer dem Menschen als seinem Geschöpf die Möglichkeit, Gutes zu wollen und zu thun, beigelegt und sich alsdann von ihm zurückgezogen und ihm selbst überlassen hätte, wie viel er nun von dem, was er ihm möglich gemacht, wirklich machen wolle oder nicht.

Schon Hieronymus hat die Bemerkung gemacht, die Pelagianer meinten, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen.

Augustin fasst aber auch noch die Art der Scheidung in's Auge. Es komme ja, meint er, Gottes Gnade noch zu kurz in dieser mechanischen Theilung; „gleichsam als wäre nur dasjenige schwach, was Gott selbst in die Natur gelegt, also dass es einer steten Unterstützung der göttlichen Gnade vonnöthen hätte, dasjenige aber, was von uns allein abhänge, nämlich der Wille und die Handlung keines göttlichen

Beistandes bedürftig, sondern von selbst hiezu vollkräftig wäre."

Die Gnade selbst aber als Possibilität, als Vermögen zu wirken, sei „Natur," falle mit der Natur zusammen und höre desswegen, sagt Augustin, überhaupt auf, Gnade zu heissen im spezifisch-christlichen Sinne des Wortes. Denn „sie ist so allgemein, dass Pelagius auch allen Heiden an dieser Gnade hätte Theil geben können. Das ist aber nicht die Gnade durch den Glauben an Christus; die Natur haben wir mit allen Gottlosen und Ungläubigen gemein, die Gnade hingegen, durch den Glauben an Jesus Christus, ist nur denjenigen eigen, welche den Glauben wirklich haben."

Noch mehr! Es hebe sich, meint Augustin, diese Gnade in sich selbst auf. Sei sie nämlich Natur, d. h. die in der Natur gegründete Möglichkeit, nicht zu sündigen, so sei sie eben Freiheit, wie Pelagius die Freiheit definire; und sei Freiheit, wie Pelagius weiter definire, die Möglichkeit zu sündigen, wie nicht zu sündigen, könne das Vermögen vom Willen so oder so angewendet werden, so könne sie nicht Gnade, d. h. positive Gabe Gottes sein, als von dem nur Gutes komme, „oder es müsste, wovor uns Gott behüte, wie in Bezug auf die guten Werke Gott mit uns gepriesen, so in Bezug auf die bösen Werke Gott mit uns beschuldiget werden."

Auf diese Weise hat sich die pelagianische Gnade dem Augustin aufgelöst. Zusammenfallend mit der Natur habe sie keine eigenthümliche oder nur eine sich widersprechende Bedeutung. „Denen, sagt daher Augustin, muss man auf's Stärkste widersprechen, die da glauben, ohne den Beistand Gottes, durch sich selbst allein, könne die Macht des menschlichen Lebens entweder die Gerechtigkeit vollbringen, oder doch dahin streben und es zu etwas darin bringen."

Um nicht viel besser stehe es, sagt Augustin, mit der andern Art der pelagianischen Gnade, der unterstützenden durch Lehre, Beispiel u. s. w. „Sie besteht ja nur darin, dass uns Gott zeigt und offenbart, was wir zu thun haben, keineswegs aber darin, dass er uns auch verleiht und hilft,

es zu thun.“ Von einer lebensvollern, innerlichen Einwirkung Gottes auf den Menschen sei da keine Rede. Das Göttliche bleibe dem Menschlichen gegenüber wesentlich in den Grenzen der äusserlichen Möglichkeit beschränkt. Oder was diese Gnade anders sei als der hölzerne Arm am Wege des Lebens! Wenn Pelagius z. B. den Spruch Phil. 2, 13 also erkläre: „Gott wirkt in uns das Wollen dessen, was gut ist, indem er uns aus unserer Versunkenheit aufweckt, für die künftige Herrlichkeit und für die verheissenen Belohnungen entflammt, indem er unsern Willen durch die Offenbarung der Weisheit in Erstaunen setzt und in ihm Verlangen nach Gott erweckt und zu allem Guten ermahnt,“ so fragt Augustin, ob diese Erklärung über Gesetz und Unterricht hinauskomme? „Möchte Pelagius sich doch einmal zu jener Gnade bekennen, welche uns nicht blos die Grösse künftiger Herrlichkeit verspricht, sondern auch Glauben an sie und Hoffnung auf sie hervorbringt, zu einer Gnade, welche nicht blos zu allem Guten ermahnt, sondern zum Guten von innen aus geneigt macht, nicht blos Weisheit offenbart, sondern auch Liebe zur Weisheit einflösst.... Zu einer solchen Gnade bekenne sich Pelagius, wenn er Christ nicht blos heissen, sondern auch wirklich und wahrhaft sein will.“

In der That, es bleibt immer die eigene Natur, welche die Erlösung bewirkt, und sie kann es, nach Pelagius, denn sie ist rein und gesund. „Indem so aber Pelagius Gottes Sache darin zu führen glaubt, dass er die Natur vertheidigt, so merkt er nicht darauf, dass er eben dadurch, dass er sagt, die Natur sei gesund, des Arztes Barmherzigkeit zurückstösst. Denn eben der ist der Schöpfer derselben, der auch der Erlöser derselben ist. Nicht also müssen wir loben den Schöpfer, dass wir gezwungen, ja wahrhaft überführt werden, zu sagen, der Heiland sei überflüssig. Mögen wir daher mit würdigen Lobsprüchen die Natur des Menschen ehren und solches Lob auf den Ruhm des Schöpfers beziehen; aber weil er uns geschaffen hat, seien wir dankbar dafür so, dass wir nicht undankbar seien dafür, dass er uns heilt. Unsere Sünden, die er heilt, wollen wir für-

wahr nicht dem göttlichen Werk, sondern dem menschlichen Willen und der gerechten Strafe Gottes zuschreiben; aber wie wir bekennen, es sei in unserer Macht gestanden, dass sie auch nicht geschehen, so müssen wir bekennen, mehr in seiner Barmherzigkeit als in unserer Macht stehe es, dass sie geheilt werden."

Wie sich so ergeben — dies ist der weitere Gang in den Widerlegungen Augustins —, dass Pelagius nicht wisse, was Gnade sei, sofern er sie identifizire mit der Natur, so zeige sich das gleiche Resultat, sofern er den spezifischen Unterschied von Gesetz und Evangelium (Gnade) misskenne. Und allerdings kennt Pelagius nur eine Teleologie des Gesetzes, die zurück auf die erste Schöpfung als Verbesserung des Naturgesetzes, vorwärts aber auf das Evangelium als seine ethische Vollendung deutet. Wie anders dagegen Augustin! „Niemand vermag das Gesetz blos kraft des Gesetzes zu erfüllen, da die Gesetzerfüllung Liebe ist, die Liebe Gottes aber nicht durch das Gesetz in unsere Herzen ausgegossen wird, sondern durch den h. Geist. Das Gesetz weist demnach auf die Gnade hin, um als Gesetz durch die Gnade erfüllt zu werden.... Wer vom Gesetz den ächten Gebrauch macht, lernt durch dasselbe Böses und Gutes erkennen und im Misstrauen auf eigene Kraft seine Zuflucht zur Gnade nehmen, um durch ihre Hülfe das Böse zu vermeiden und das Gute zu thun.... Indem das Gesetz lehrt und gebeut, was ohne Gnade nicht erfüllt werden kann, zeigt es dem Menschen seine Schwäche, damit eben diese Schwäche einen Erlöser suche, durch den der geheilte Wille vermöge, was der schwache nicht vermag. So führt das Gesetz zum Glauben, der Glaube erfleht den h. Geist als den Gnadenspender, der h. Geist ergiesst die Liebe und die Liebe erfüllt das Gesetz. So ist das Gesetz der Pädagoge, unter dessen drohender Strenge derjenige, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird.... Da das Gesetz wohl Befehle gibt, aber keine Hülfe, wohl die Krankheit zeigt, aber nicht nur nicht heilt, sie sogar durch Nichtheilung vermehrt, wozu anders ist es zugleich, als auf dass man desto anhaltender und eifriger die Heilkraft der Gnade suchen

möge und zur Ueberwindung der bösen Begierden bei ihr Hülfe verlange? Wäre das Gesetz im Stande, die Rechtfertigung der Menschen zu bewirken, so würde auch die Gerechtigkeit aus dem Gesetz stammen. Wie weit aber die Macht des Gesetzes reiche, zeigt der Apostel in den Worten: Die Schrift hat Alle unter die Sünde verschlossen, auf dass Alle gerecht würden aus dem Glauben. Desswegen ist das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christum geworden; das aber ist eine Wohlthat für die Stolzen, so enge und so unverkennbar unter die Sünde verschlossen zu sein, damit fürder Niemand vom Wahne sich täuschen lasse, durch die Kräfte des eigenen Willens das Gute wirken zu können, vielmehr jedem der Mund gestopft und seine Unreinigkeit vor Gott stets vorgehalten werde, weil kein Einziger durch das Gesetz gerechtfertigt werden kann."

Dies ist die augustinische Teleologie des Gesetzes in Bezug auf Christus und Gnade. Weit entfernt, Gnade zu sein, mächtig, uns vom Bösen abzuhalten, zur Erfüllung des Guten anzutreiben, wie der Pelagianismus sage, sei das Gesetz vielmehr der Gegensatz der Gnade, ein „tödtender Buchstabe." Nicht zwar an sich; denn das Gesetz sei heilig, herrlich und gut; aber wegen der Menschen, ihres zur Sünde geneigten Willens halber. Aus dem Gesetz komme nämlich Erkenntniss der Sünde, ohne die Kraft, es zu erfüllen. Da nun aber Verdammung erst möglich sei, wo Erkenntniss der Uebertretung, diese aber nur aus dem Gesetz, das gebiete und verbiete, so komme Verdammung und Tod aus dem Gesetz. Darum „ist die Lehre, durch die wir das Gebot empfangen haben zum rechten Leben, der tödtende Buchstabe, wo nicht auch da ist der lebendig machende Geist." Noch mehr! Das an sich gute Gesetz, statt zu rechtfertigen, reize durch sein Verbieten nur desto mehr zur Uebertretung. „Wo der h. Geist nicht hilft, der da statt der bösen Lust die gute einflösst, d. h. die Liebe ergiesst in unsere Herzen, da vermehrt in der That jenes an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Begierde; gleichwie ein Wasserfall, wenn er nicht aufhört, auf einen bestimmten Punkt hin zu strömen, nur stärker wird durch

den aufgestellten Damm, und — hat er ihn durchbrochen, nur mit desto grösserer Macht sich herabstürzt. Denn ich weiss nicht wie, das Begehrte wird eben dadurch angenehmer, dass es verboten ist."

Das Gesetz so wenig als die Natur könne somit rechtfertigen. „Die Gerechtigkeit kommt weder aus der Natur, noch aus dem Gesetze, d. h. nicht aus den eigenen Werken, aus eigener Kraft, aus dem eigenen Ich, sondern aus dem Glauben, durch den Geist Gottes, der sich in uns einsenkt, fruchtbar wird und Liebe wirkt zu allem Guten. Das ist Evangelium, das ist Gnade. . . . Was hilft es daher dem Pelagius, unter verschiedenen Ausdrücken das Nämliche zu wiederholen, damit man desto weniger merke, wie er die Gnade ausschliesslich in das Gesetz und den Unterricht setze?"

Schon vor der Sündfluth sowie von da bis zur Gesetzgebung, wie auch zur Zeit des Gesetzes selbst, meint Augustin, sei es lediglich der Glaube an den Mittler gewesen, wodurch die Herzen gereinigt worden, und die Liebe sich in sie ergossen habe kraft des h. Geistes. „So allein war es möglich, dass es der Gerechten so Viele gab, die, obgleich zur Zeit des schreckenden, überführenden und strafenden Gesetzes, doch nicht unter demselben, sondern unter der ergötzenden, heilenden und befreienden Gnade lebten. Nicht aber dadurch sind jene Alten gerecht und selig worden, dass sie, wie die Pelagianer, die Natur oder das Gesetz für hinreichend erklärt und der Gnade des einigen Mittlers nicht bedurft hätten."

Noch eine dritte Form der pelagianischen Gnade haben wir kennen lernen: die Sündenvergebung, d. h. Vergebung der vergangenen Sünden. Augustin fand indessen, dass dies zu negativ gefasst sei, dass die positive Seite mangle, d. h. die mit der Sündenvergebung zugleich erfolgende Ausgiessung der Liebe zu allem Guten. „Wohl kann diese Gnade die begangenen Sünden nachlassen, jedoch nicht die künftigen verhindern oder den Widerstand der Sünde überwältigen. Durch das eine und nämliche göttliche Prinzip wird aber die alte Sündenschuld getilgt und das neue Leben in

Christo angefangen und darum beten wir nicht nur: vergib uns unsere Schulden, sondern auch: führe uns nicht in Versuchung. Nun würden wir aber keineswegs vom Vater im Himmel verlangen, was der menschliche Wille durch eigene Kraft zu bewirken vermöchte."

Wenn Pelagius sage, die Gnade müsse verdient werden, so liege, sagt Augustin, ein Widerspruch darin, dass eine Gnade zu verdienen sei. „Der freie Wille soll einzig bewirken, dass wir ohne Beistand Gottes Gott anhangen; und solches vermögen wir kraft des Willens, so zwar, dass, wofern wir ohne Gottes Beistand Gott anhangen, wir durch eine solche Anhänglichkeit den Beistand Gottes erst verdienen können." Jedenfalls würde so das religiöse Leben durch das Verdientwerdenkönnen der Gnade doch nur auf das eigene Ich gegründet werden, nicht auf Gottes Geben und Mittheilen. Sage aber Pelagius anderseits, die Sündenvergebung sei unverdient, so sage er dies insofern, als das Geschehene zum Ungeschehenen zu machen allerdings in keines Menschen Kraft liege; und doch sei sie wiederum nicht unverdient, weil sie durch ein vorhergehendes Leben verdient werden müsse.

Wenn Pelagius endlich sage, die Gnade sei nicht absolut nothwendig, so habe er damit, erklärt Augustin, nichts anderes gesagt, als sie könne stattfinden, aber auch ausbleiben, ohne dass im Wesentlichen sich Etwas ändere für das Subjektive.

Um nun jede falsche Auffassung auszuschliessen, sprach Pelagius in fast augustinischem Ton und Styl von der Nothwendigkeit der Gnade für jeden einzelnen Akt. „Verflucht sei, wer denkt, die Gnade Gottes, gemäss welcher Christus in die Welt kam, die Sünder selig zu machen, sei nicht nothwendig, und zwar nicht blos jede Stunde, ja jeden Augenblick, sondern auch zu jeder unserer Handlungen; wer diese Gnade aufheben will, wird den ewigen Strafen nicht entgehen." Aber auch das genügte Augustin noch lange nicht. Wie Pelagius äusserlich die Gnade fasse und dem menschlichen Willen gegenüberstelle, so verstehe er darunter auch nur eine Vollziehung jeder einzelnen Handlung „im steten

Hinblick auf das Beispiel Christi und die Lehre, oder im steten Andenken an die erhaltene Verzeihung der Sünden.“ Dabei bleibe aber die Beschaffenheit der göttlichen Hülfeleistungen und das Verhältniss derselben zum Menschen doch immer das alte. Der Mensch wirke sein Heil immer wieder aus eigener Kraft und nur der Mensch. Augustin konnte desshalb recht bitter werden, dass Pelagius solche Ausdrücke brauche, nach denen er, wenn man sie nicht recht besehe, ein recht scharfer Vertheidiger der Gnade schiene. Er drang desswegen darauf, Pelagius möge den Begriff aus seiner allgemeinen Umhüllung klar hinstellen, damit er fürder „nicht mehr unvorsichtige und einfältige Christen oder gar sich selbst täusche.“

Die moderne Kritik der pelagian. Gnadentheorie.

Wie viel oder wie wenig berechtigt diese augustinischen Ausstellungen auch sein mögen, ein grosses Verdienst des Pelagius ist wenigstens das, dass er die Fragen über Freiheit und Gnade auf die Bahn der kirchlichen Diskussion brachte, damit man sich darüber klarer werde, oder dass er doch die Veranlassung dazu gab. Beide Momente waren zwar immer miteinander betont worden; aber weder war man zu einer klaren Begriffsbestimmung, was denn unter Gnade zu verstehen, noch zu einer Auseinandersetzung, was denn eigentlich das Verhältniss zwischen beiden sei, gekommen. Dass nun Pelagius hiezu den Impuls gab, das ist ihm um so höher anzurechnen, als man sich bereits nicht mehr begnügte, Gnade und Freiheit als die gleichmässigen Bedingungen einer christlichen Lebensführung anzuerkennen, sondern jetzt anfing von der Gnade in immer volltönenderen Worten zu reden, und je emphatischer dies geschah, für je frömmer es galt. Es war hohe Zeit, dass man aus dieser phrasenreichen Unbestimmtheit heraustrat und auf einen klaren festen Boden sich stellte. Und das wollte Pelagius. Und mag er auch bei seinem Lösungsversuch zu einseitig verfahren sein, fast wie ein ächter Vorläufer des Socinianismus oder des Rationalismus, indem er die Gnade als Naturvermögen, als Lehre und als negative Sündenvergebung, nicht aber als religiöses Lebensprinzip auffasste, so ist doch anzuerkennen, dass die supranaturalistische oder gar

die magische Superstition, die sich so leicht an die Gnade, besonders an das Gnadensakrament der Taufe heftete, keinen Theil an ihm, vielmehr in ihm einen Gegner hatte. Und das ist sein anderes Verdienst um die Sache, wenn auch nicht zu läugnen ist, dass seine Gnade, wie sie viel zu eng ist, den Verstand allein, nicht den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, so auch in keinen lebendigen Zusammenhang mit dem Menschen tritt, ihn nicht in seinem Centrum erfasst, in seinem innersten Leben und Wollen ihn unberührt lässt. Ein Beispiel mag dies illustriren. Bekanntlich findet Pelagius die eigentliche Gnade des Evangeliums in dem Vorbild Christi, „der sein Wort durch Beispiel bekräftiget“ und den nachzuahmen nun unsere Sache sei; wie denn Vorbild und Nachahmung eine Hauptrolle in seiner Erlösungslehre spielen. Aber wie nun? Dort steht Christus, der uns aus der Ferne als Vorbild leuchtet; hier der Mensch, Christus gegenüber, mit allem seinem Vermögen auf sich selbst gewiesen, an seine eigene Kraft, um durch sie dem regelnden Muster Christi sich konform zu machen. Dass aber der Herr durch innerliche Einwirkung auf uns d. h. durch Mittheilung seines Geistes, von dem unser Geist sich unwillkürlich, wie mit geheimer Macht ergriffen fühlt, eine neue Lebensflamme in uns entzünde, solch einer Einwirkung von Geist auf Geist gedenkt Pelagius nicht. Nicht dass ihm Derartiges ganz fremd gewesen wäre. So sagt er einmal, zur Vollendung der Gnade habe es gehört, dass das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte, „damit wir ihn wenn auch spät wieder liebten, ihn, der seines eingebornen Sohnes nicht verschonte.“ Solche Gedanken hat aber Pelagius nicht in den Vordergrund seiner Theorie gestellt.

In wie viel weiterem Sinn und Geist als in dem engen theologisch-dogmatischen der alten Kirche hat doch die moderne Frömmigkeit die göttliche Gnade verstanden! Sie stellt auf das Zeugniss der eigensten unmittelbaren Erfahrung ab, und da sieht sich denn jeder zu dem Bekenntniss gedrungen, dass es doch mit all seinem Können und Wollen nicht gethan war, sondern dass ihm zu seinem leiblichen

und geistigen, sittlichen und religiösen Fortkommen Kräfte und Hülfen von aussen fördernd unter die Arme greifen musten, die er in den mannigfachen Kreisen des öffentlichen Lebens, in Haus und Familie, in Gemeinde, Staat und Kirche fand und, wenn er sie in das Licht einer göttlichen Weltordnung stellte, mit kindlichem Dank als Zeichen, Unterpfänder, Manifestationen der göttlichen Gnade verehrte. Aber auch wenn wir jenen geheimnissvollen Zug der gött- Gnade im Auge haben, auch da wird ein jeder von wunderbaren Führungen in seinem Leben zu reden wissen, und von Weihemomenten, die über ihn kommen und ihm die besten Gedanken, die reinsten Empfindungen und Entschlüsse eingaben, deren Quelle er aber nicht auf sich, sondern nur auf göttliche Gnadenwirkungen zurückführen konnte.

Anhangsweise wollen wir noch die Taufe, näher die Kindertaufe, nach Pelagius betrachten. Sie war der erste oder doch einer der ersten Punkte, über welchen der Streit begann. Dass die Ansicht des Pelagius von derjenigen Augustins hierin abwich und abweichen musste, kann nicht im Zweifel sein. Nur dass Pelagius, der dem herrschenden Kirchenglauben seine Ueberzeugungen formell zu akkommodiren pflegte, sich über diesen Punkt zweideutig ausdrückte. Die Taufe und auch die Kindertaufe war bereits geschichtlich; sie liess sich darum nicht gut abweisen, wenn man nicht in direkte Opposition mit der Kirche treten wollte, was des Pelagius Absicht nie war. Die Pelagianer machten daher auch keine Opposition gegen die Taufe; sie suchten sie nur ihrem Systeme anzupassen. Wir finden dies gleich bei den Worten: „zur Vergebung der Sünden." Denn so historisch, wie die Taufe, war auch diese Taufformel. Sie war allgemein angenommenes Glaubenssymbol. Was wollten nun die Pelagianer hierzu sagen, sie, die keine Erbsünde annahmen, Kindern aber wirkliche Sünden zuzuschreiben schon der gemeine Menschenverstand sie abhielt, während anderseits die Kindertaufe Brauch der Kirche war, ja für apostolische Einsetzung galt! Da halfen sie sich nun so, dass sie eine Taufe zunächst für die Erwachsenen annahmen, die, weil sie durch den Gebrauch des freien Willens

Die Kindertaufe nach Pelagius.

sündigen konnten, zur Vergebung der Sünden getauft werden.

Wie hielten sie es nun aber mit der Kindertaufe, die doch einmal gegeben war und darum gedeutet werden musste? Sie nahmen sie an, aber (um die Einheit der Taufformel nicht aufzuheben) als Erklärung Gottes, dass er den Kindern künftig ihre wirklichen Sünden vergeben wolle, also zur Verzeihung der Sünden, welche nachher von den getauften Kindern würden begangen werden; dann, zur Erhöhung der natürlichen Begabung der Kinder, zur Heiligung im Christenthum, zur Verleihung der Kindschaft Gottes, zur Aufnahme in's Reich Gottes, „so durch einen Reichthum unaussprechlicher Wohlthaten dem Willen der Kinder zuvorkommend." Mit andern Worten: Gott will die Kinder der Gnade der Belehrung durch Christum theilhaft machen. Das sollte der positive Inhalt der Kindertaufe sein. „Die Kinder der Menschen werden durch die Taufe zu Kindern Gottes. Wie ein erwachsener Sünder durch sie aus einem bösen Menschen ein wahrhaft guter wird, so erlangt ein Unschuldiger (ein Kind), dessen Wille noch unverdorben ist, durch sie eine noch höhere Vollkommenheit." „Wir taufen nicht desswegen, sagt Julian, als ob man durch Ertheilnng dieser Wohlthat von der Gewalt des Teufels befreit werden müsse (augustinische Ansicht), sondern damit diejenigen, welche Werke Gottes sind, Kinder und Pfänder desselben werden; damit diejenigen, welche zwar gering, aber doch nicht strafbar geboren sind, theuer, aber nicht gotteslästerlich wiedergeboren werden; damit die, welche aus den Bildungsanstalten Gottes hervorgegangen sind, durch seine Mysterien weiter gebracht werden; damit die, welche Werke der Natur herzubringen, Gnadengaben erlangen, und ihr Herr, welcher sie durch Schöpfung gut gemacht, sie durch Erneuerung und Annahme an Kindes Statt besser mache." So sahen sie die Taufe an als Beförderung der Kinder zur Besserung, und nicht erst, wie Augustin, als Befähigung zum Guten. So hielten sie sie für jedes Alter heilsam und belegten mit ewigem Fluch diejenigen, welche dieser Meinung nicht waren (sie brauchten solche Phrasen, um den Anschein

aller Heterodoxie von sich abzuweisen). Sie enthalte einen grossen Reichthum geistiger Wohlthaten, sagt Julian, auf welche Jeder in allen Umständen und Jahren Anspruch machen dürfe. „Wird sie ertheilt, so ist sie nicht nach den besonderen Umständen zu verändern (es ist Eine Taufe), sondern sie selbst verleiht ihre Wohlthaten nach der Empfänglichkeit derer, welche sie empfangen."

Eine Nothwendigkeit in dem Sinne, wie Augustin lehrte, d. h. eine absolute zur Seligkeit, nahmen sie nicht an; so nämlich, dass die nicht Getauften in Folge der Erbsünde verdammt wären. Wie hätten sie dies auch können? sie nahmen ja keine Erbsünde an. Wie ihnen die Taufe nur eine Erhöhung der natürlichen Begabung war, ein Verwandeln des Guten in's Bessere, so konnten sie die nicht getauften Kinder nur einen geringeren Grad von Seligkeit erlangen lassen. Die Stelle: wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht in's Reich Gottes kommen, schien freilich dagegen zu sprechen; die Pelagianer suchten sie aber mundgerecht zu machen. In's Reich Gottes, sagten sie, komme allerdings kein Ungetaufter, denn das sei der höchste Zustand der Seligkeit; aber in's ewige Leben, in die Seligkeit kommen sie. So schieden sie zwischen Reich Gottes, Reich der Himmel und ewigem Leben. Dieses war ihnen Seligkeit überhaupt, jenes Seligkeit der Christen. Es war dies eine Art Vermittlung: hier der Satz, dass Niemand in's Reich Gottes komme, ohne aus Wasser geboren zu sein; dort das Gefühl, dass es zu hart sei, Kinder, die nicht getauft seien und doch sonst nichts verbrochen, oder tugendhafte Nichtchristen der Verdammniss anheimzugeben. Da griffen sie zu jener allerdings gutgemeinten, aber unhaltbaren Unterscheidung. Den Werth der Taufe glaubten sie auf diese Weise gesichert und doch den rechtschaffenen Nichtchristen den Eingang zur Seligkeit nicht verschlossen zu haben. Diese Unterscheidung, die sie zwischen dem Himmelreich der Getauften und dem ewigen Leben der Ungetauften machten, war es zuallernächst, worüber der Streit anhub. Fragte man nun, wohin die Kinder denn kommen, so war ihre Antwort: „wohin sie nicht gelangen (in das

Himmelreich), wisse man wohl; wohin sie aber gelangen, nicht."

b. Der Augustinismus oder Augustins Antithesen.

Es sind drei grosse Fragen, in denen sich der Augustinismus, d. h. die dem Pelagianismus entgegengesetzte Theorie Augustins, bewegt: Urstand, Fall und Heil. Sie umfassen das gesammte Verhältniss des Göttlichen und Kreatürlichen im Menschen, zunächst nach seinen verschiedenen Entwickelungsstufen in der Geschichte der Menschheit, dann in dem Sein und Werden eines jeden Christenmenschen.

Dass die Frage der Freiheit diese drei Hauptpunkte, die sich ohne sie überhaupt nicht denken liessen, begleitet, doch nicht alle drei in der gleichen Gestalt, sondern den einen in dieser, den andern in jener, ist selbstverständlich. Insofern könnte man sie auch die Kardinalfrage nennen, nur dass sie von Augustin nicht so hervorgehoben wird.

Es stehen diese drei Fragen, oder, wie man auch sagen kann, die drei Momente der Einen grossen Frage in einem wesentlichen Zusammenhang zu einander. Sie bestimmen und beleuchten sich gegenseitig.

Der Urstand.

Wir beginnen mit dem Urstande; nicht blos, weil dies Moment das erste der zeitlichen Entwickelung, sondern auch dem Grunde nach ist. Es ist die Voraussetzung der beiden andern.

Seinen Urstand kann Augustin nicht herrlich genug beschreiben. „Mit Freiheit zum Guten wurde Adam erschaffen; Gott hatte dem Menschen seinen Beistand gegeben, ohne welchen er im guten Willen nicht verharren konnte, wenn er auch wollte;" dazu kam, dass „durch die Kraft seines Geistes und durch die Anwendung seiner Vernunft der gelehrige Adam das Gebot Gottes zu fassen im Stande war." Alle diese Gnaden und Kräfte waren dem ersten Menschen verliehen als Potenzen zum Höchsten.

In gleicher Weise denkt sich Augustin das Verhältniss des also geschaffenen Menschen zu Gott, dessgleichen das zwischen Seele und Leib, Geist und Fleisch! „Die ersten Menschen, ehe sie das Gebot verletzt, gefielen Gott und Gott gefiel ihnen; und obgleich sie einen animalen Körper trugen, fühlten sie doch nichts Ungehorsames in ihm wider

sie sich regen. Es bewirkte das nämlich die Ordnung der Gerechtigkeit, dass, weil ihre Seele den Leib als Diener vom Herrn empfangen, so wie diese (die Seele) ihrem Herrn, so nun auch ihr der Körper gehorchte und seine Dienstschaft leistete ohne allen Widerstand, entsprechend jenem Leben. Daher — obwohl nackt — schämten sie sich nicht.... Das Fleisch gelüstete nicht wider den Geist.... Da war keine Lust des Fleisches, wie jetzt, kein Widerstreit des Fleisches und Geistes, drum auch kein Kampf gegen Fehler, nicht etwa weil Adam diesem Kampfe nachgab, sondern weil sie in ihm gar nicht waren, weil nichts Unerlaubtes begehrt wurde.... Durch keinen Streit seiner selbst gegen sich versucht und bestürmt, genoss so Adam an jenem Orte der Seligkeit seines Friedens mit sich selbst."

Und wie der Leib noch in der ursprünglichen gottgesetzten Ordnung zum Geiste war, so hatte er auch seine paradiesische Herrlichkeit: ohne Fehler, Gebrechen und Krankheiten, ohne die Nothwendigkeit zu sterben. Und diese paradiesische Herrlichkeit strömte aus über sämmtliche lebendige und leblose Kreatur. „Wie sehr irrst du, wenn du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergötzlichkeiten des Paradieses und jene Seligkeit abmissest!... Es sei ferne, dass wir glauben, dass in jener Glückseligkeit des Paradieses etwas gewesen sei, wodurch unser Gefühl, es sei von innen oder von aussen, von einem Schmerz verwundet oder von einer Arbeit ermüdet oder von der Scham beschämt oder von der Hitze versengt oder von der Kälte erstarrt oder vom Schauder geschüttelt worden wäre."

Dem entsprechend beschreibt Augustin das Paradies, in dem Adam lebte. „Es war ein körperliches sowohl, als ein geistiges, ein geistiges sowohl, als ein körperliches; denn wie hätte es wegen der Güter des Leibes ein körperliches Paradies gegeben, ohne dass wegen der höheren Güter der Seele ein geistiges bestanden hätte! Oder wäre etwa ein geistiges Paradies gewesen, worin der Mensch durch die innerlichen, und kein körperliches, worin er durch die äusserlichen Sinne sich erfreut hätte! Beide also bestanden fürwahr."

Eine Schilderung des Urstandes, die ganz an diejenige des Zustandes der Seligen nach dem jüngsten Gerichte erinnert! Man vergleiche nur beide, wie sie Augustin gibt: den verklärten Geist und den verklärten Leib; das Verhältniss des Leibes zum Geiste, des Geistes zu Gott. Anders kann er es sich auch nicht denken. Oder was ist ihm die vollendete Seligkeit jenseits anders, als die Vollendung der Seligkeit des Paradieses? nur dass jene, weil eine vollendete, hinter sich hat, was diese noch vor sich. Augustin unterscheidet nämlich einen doppelten Zustand der Vollkommenheit, und hiemit erst kommen wir auf den wahren Begriff seines Urstandes.

Die Natur, vorab der Mensch, das ist Augustins Voraussetzung, konnte nicht anders denn gut aus den Händen des Schöpfers hervorgehen. Aber diese Güte war nur erst eine potenzielle und sollte durch den Menschen eine reale werden.

Und diese Entwickelung, meint Augustin, hätte ohne alle Gegensätze, ohne Kampf und Mühe vor sich gehen können, weil die naturgemässeste. „Ward auch im Paradiese etwas gelernt, was daselbst zu wissen nützlich war, so erlangte dies die selige Natur ohne irgend eine Beschwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte. . . . Durch den freien Willen, welcher damals die unverdorbensten Kräfte hatte, thaten die ersten Menschen ohne Zweifel das, was sie wollten, d. h. sie dienten dem göttlichen Gesetze nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, sondern auch ohne Schwierigkeit.“ Auf diese Weise hätte der Mensch das Ziel seiner Vollendung, das ihm als Aufgabe gestellt und wofür ihm alle Möglichkeit gegeben war, durch seine Kräfte erreicht, ein Ziel, das nun die Seligen durch die um so mächtiger gewordene Gnade erlangen; seine Vernunft wäre unfähig geworden zu irren, sein Wille unfähig zu sündigen, sein Leib unfähig zu altern, zu leiden und zu sterben; kurz, die Möglichkeit, die für Alles dies in der Unmittelbarkeit des Urstandes gelegen, wäre reale Wirklichkeit geworden, Natur im höheren Sinne.

Dass dies nun nicht so gekommen, davon findet Au-

gustin zunächst die Ursache in dem Urstand, sofern er kein Stand absoluter Vollkommenheit war, der nicht auch sich hätte ändern können nach der Beschaffenheit des Menschen. „Ein unveränderliches Gut ist Gott. Der Mensch aber in Hinsicht der Natur, in welcher ihn Gott erschaffen hat, ist freilich ein Gut, aber nicht ein unveränderliches, wie Gott." Hierin hat Augustin die Möglichkeit, dass der Mensch selbst im Urstand von der geraden Bahn zum Ziel abweichen konnte, nach ihrem metaphysischen Grunde nachgewiesen. In den Willen des Menschen war aber die Entscheidung selbst gelegt. Augustin denkt es nicht so, dass der Mensch als kreatürliches Wesen nicht anders hätte können als sündigen; aber auch nicht so, dass der Mensch im Urstand nicht anders hätte können als auf dem geraden Weg zum Ziele fortwandeln. „Die Freiheit des Menschen im Urstande war eben eine solche, dass es ihm möglich war, nicht zu sündigen, nicht aber eine solche, dass es dem Menschen unmöglich gewesen wäre, zu sündigen. . . . Adam konnte nicht sündigen, wenn er nicht wollte. . . . Der Mensch ist, weil aus Nichts, so geschaffen, dass er die Möglichkeit zu sündigen nothwendig hatte, die Wirklichkeit der Sünde aber nur, sofern sie möglich war. Allerdings würde er selbst nicht die Möglichkeit zu sündigen gehabt haben, wenn ihm die Natur Gottes geworden; denn er würde dann unveränderlich sein und könnte nicht sündigen; aber, obwohl aus nichts gemacht, hatte er desswegen doch durchaus keine Nothwendigkeit, zu sündigen und sündigte er auch nicht desswegen; vielmehr hatte er desshalb nur die Möglichkeit, zu sündigen. Zwischen: er sündigte und er konnte sündigen, ist ein grosser Unterschied; jenes ist Schuld, dieses Natur." Hätte nun der Mensch diese Möglichkeit, nicht zu sündigen, durch seinen Willen entwickelt — und er bedurfte ja dazu nichts als nur zu wollen — hätte er, wie Augustin sagt, im Guten beharrt, so wäre er bis zu jenem Ziel vorgeschritten, dass gleich den Engeln es für ihn nicht mehr möglich gewesen wäre, zu sündigen. Die Möglichkeit, nicht zu sündigen, hätte sich zur Unmöglichkeit, zu sündigen, fortentwickelt und gesteigert. Dadurch wäre aber die Freiheit nicht, wie

man meint, aufgehoben, sondern vollendet worden; oder „was kann freier sein, als der freie Wille, welcher nicht der Sünde dienen kann? dieses würde auch für die Menschen der einstige Lohn des Verdienstes gewesen sein, wie er es schon geworden ist für die h. Engel."

Ganz dasselbe entwickelt Augustin auch noch vom Standpunkte der Gnade, die er in der innigsten Wechselbeziehung mit der Freiheit fasst. „Es hatte der Mensch die Gnade im Urstande, ohne welche er im Guten nicht beharren konnte, wenn er wollte. Hätte er diesen Beistand nicht gehabt, so wäre er, da seine Natur nicht so beschaffen war, dass er ohne einen göttlichen Beistand beharren konnte, wenn er wollte, nicht durch seine Schuld gefallen; denn es hätte der Beistand gefehlt, ohne welchen er nicht beharren konnte. Da er nun diese Gnade hatte, d. h. die Möglichkeit, nicht zu sündigen, so konnte er beharren, wenn er wollte, weil nicht der Beistand fehlte, durch welchen er konnte." Die Gnade des Urstandes war also nur eine solche, die sich auf das Können beschränkte, nicht auch auf das Wollen, das dem Menschen überlassen bleiben solle, damit er durch die Macht seines Willens die Vollendung erreichte. „Der erste Mensch hatte nicht die Gnade, vermöge deren er niemals böse sein wollte. Ob er im guten Willen verharren wollte, überliess Gott seinem freien Willen. . . . Er empfing nicht das Beharren im Guten als Geschenk Gottes, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war und dem keine Begierde sich entgegenstellte, hatte so viel Kraft, dass mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, die Willkür des Beharrens überlassen war." Der (gute) Wille selbst, lehrt somit Augustin, wurde durch die Gnade des Urstandes nicht hervorgebracht, wie dies geschieht am Ende an den Auserwählten; jedoch das Können des Willens; so nämlich, dass der Mensch, wenn er wollte, konnte. Diese Gnade vergleicht Augustin mit einem Lichte, durch dessen Hülfe gesunde Augen sehen könnten, wenn sie wollten. Fehlte nun aber auch „die Gabe der Beharrlich-

keit" dem Menschen im Urstande, so bedurfte er ihrer auch nicht; sein Wille hätte hingereicht bei der Gnade des Könnens, die er besass. Jetzt allerdings ist es anders. „Denn wir, die Gefallenen, vermögen ohne die Gnade der Beharrlichkeit nimmer im Guten zu bleiben, so wenig, als ohne die Gnade überhaupt im Guten einen Anfang zu gewinnen."

So viel über die Freiheit und die Gnade im Urstand. Es spielen aber diese beiden Begriffe nebst dem der Sünde eine so durchgreifende Rolle im antipelagianischen System Augustins, dass wir nicht umhin können, ehe wir weiter gehen, noch etwas bei ihnen zu verweilen. Zunächst bei der Freiheit, wiewohl nichts schwieriger ist, als eine klare Kenntniss von dem, was Augustin unter ihr verstand und wie er sie fasste. Denn nicht blos hat er sich in den verschiedenen Perioden und Kämpfen seines Lebens verschieden über sie geäussert und allemal eine Ansicht und Definition von ihr aufgestellt, wie er sie eben dem Gegner gegenüber brauchte oder von welcher Seite sie sich ihm gerade darstellte; anders z. B. im Streit mit den Manichäern und anders wieder mit den Pelagianern; er hat auch in einer und derselben Periode verschiedene Fassungen von ihr gegeben je nach den Momenten und Stufen ihrer Entwickelung (formale Freiheit, Wahlfreiheit, reale Freiheit). Und was das allerschlimmste ist, das ist das heillose Spiel mit dem Namen des freien Willens, den er auch dann noch, als er ihn dem Determinismus seines Systems aufgeopfert hatte und ihn dem Menschen nur noch zum Bösen liess, gleichwohl für frei erklärte, um den Sünder verantwortlich machen zu können. Was Wunder, wenn man alles in Augustin fand, was man wollte, die Einen die Freiheit, die Andern das Gegentheil, da er sich selbst hierin nicht konsequent war!

So viel ergibt sich aber, dass auch er gleich seinem Gegner Pelagius die Freiheit an die Spitze seines Systems stellt, von ihr den Ausgang nimmt. Auch darin geht er mit Pelagius einig, dass er sie als das Vermögen zum Guten sich denkt, allerdings aber nicht ohne die Möglichkeit auch des Gegentheils, z. B. „Gott zu verlassen"; dass ihm somit

die Freiheit gleich dem Pelagius in der Possibilität des Guten oder des Bösen, also in dem Wahlvermögen, in dem liberum arbitrium beruht. Der weitgreifende Unterschied ist aber der, dass dem Pelagius diese Wahlfreiheit nicht blos die ursprüngliche, sondern die wesentliche, die immer gleichbleibende ist, dass dagegen Augustin sie nur in den Urstand, an den Anfang aller menschlichen Entwickelung setzt, nur hier sie anerkennt. Aber auch hier nicht durchgängig. Unmerklich lässt er sie nämlich in den Begriff einer Potenz zum Guten übergehen, die, weil an den Anfang einer Entwickelung gestellt, noch nicht das ist, was sie werden soll, wirkliche Liebe zum Guten, und darum auch die Möglichkeit eines anders sich Bestimmens nicht ausschliesst.

Offenbar ist es die Idee oder das Gesetz einer Entwickelung, der er die Freiheit (den freien Willen) unterstellt. Und darin ist es begründet, wenn er sie im Urstand als Potenz fasst; denn anders konnte er einen Anfang nicht gewinnen.

Wenn er nun im Urstand neben der Freiheit auch noch Gnade setzt, die er aber im Unterschied von der Gnade nach dem Fall als einen blossen Beistand bezeichnet, so motivirt er dies damit, dass ihrer der Mensch schon damals nicht habe entbehren können; denn „der freie Wille ist zwar zum Bösen kräftig genug, aber weniger zum Guten, wenn er nicht vom allmächtig Guten unterstützt wird.“ Und doch hat er an andern Stellen vom freien Willen gesagt, er sei vermögend zum Guten, wornach die Gnade im Urstand als überflüssig erscheinen könnte, wenn nicht ihr eigentlicher Grund für Augustin darin läge, dass ihm der Mensch wesentlich nur ist und sein kann, was er sein soll, in der durchgängigen und völligen Abhängigkeit von Gott und in diesem Bewusstsein, wesshalb Augustin für keine Stufe des Menschen die Gnade entbehrlich findet. Aber allerdings hat sie ihm ihre Stufen wie die Freiheit, je nach dem Entwickelungsgange des Menschen. Und wie fein, wie haarscharf haben wir ihn diese Stufen unterscheiden hören! Die Gnade des Urstands, die erste, „war eine solche, dadurch geschah, dass der Mensch Gerechtigkeit hatte, wenn er wollte; die

zweite (die Gnade nach dem Fall) war aber eine viel mächtigere, dadurch geschah, dass der Mensch auch (das Gute) wollte.... Denn um das Gute aufzunehmen, dazu bedurfte der Mensch im Urstand nicht der Gnade, weil er es noch nicht verloren hatte; um aber im Guten zu beharren, bedurfte er des Beistandes der Gnade, ohne den er das nicht hätte können. Wohl hatte er das Können empfangen, vorausgesetzt, dass er wollte, aber nicht auch das Wollen dessen, was er konnte, denn wenn er es gehabt hätte, so wäre er beharrt. Denn er konnte beharren, wenn er wollte; dass er es nun nicht wollte, damit stieg er vom freien Willen herab, der damals so frei war, dass er gut wie schlecht wollen konnte."

Man kann diese Subtilitäten, wie sie Augustin über den Urstand und dessen Faktoren aufstellt, nicht ohne Verwunderung lesen; denn in des Menschen eigenem Bewusstsein haben sie keine Anknüpfungspunkte. Und fragt man, woher er sie denn nahm, so bleibt keine andere Antwort übrig, als die Hinweisung auf die Präsumtionen seines Systems.

Der Fall und seine Folgen.

Hätte Adam gewollt, so wäre die Vollendung seines Wollens, seiner Erkenntniss, seines Nichtsterbenkönnens nach allen Seiten erfolgt — alle diese Potenzen wären unverlierbare Wirklichkeiten geworden. Er hätte können wollen, denn das Können, die Möglichkeit hatte ihm Gott gegeben; aber allerdings konnte er auch nicht wollen, wenn er nicht wollte. Nicht dass Gott ihm auch dieses Können (das Nichtwollenkönnen) gegeben hätte; Gott kann nicht beides (das Wollenkönnen und das Nichtwollenkönnen) geben; aber dies Nichtwollenkönnen lag eingeschlossen als eine Möglichkeit in dem Wollenkönnen, das dem Menschen anheim gegeben ward zum Guteswollen. Es lag eingeschlossen als eine Möglichkeit, die aber eben durch das freie Wollen der Menschen hätte negirt und aufgehoben werden sollen.

Seltsam! gerade diese Möglichkeit, dass er konnte nicht wollen, wurde Wirklichkeit, und der Mensch, dem das Wollen gegeben war, um zu wollen, und das Können, um wollen zu können, wollte — nicht. Das war das Böse, die Sünde, der Fall. Die Möglichkeit hiefür war eine solche, die nicht Wirklichkeit werden sollte; und doch neigte sich der Mensch

dahin vermöge seiner Freiheit. Warum? Augustin weiss dafür keinen Grund. Das Wollen als Wollen ist ihm eben der Grund; und wenn der Wille keinen andern Grund hat, als dass er will, so ist es ein grundloses Wollen. Und ein solches ist ihm das Nichtwollen des Guten, das Wollen des Bösen.

Wir sind in das zweite Stadium getreten.

Denn im Urstand, wie wir ihn Augustin haben beschreiben hören, liegen allerdings zunächst nur die Momente einer Entwickelung der Menschheit, die ganz normal von Stufe zu Stufe und nur so naturgemäss zum Ziele gelangen sollte. Ist nun aber auch jedweder Gedanke einer Nothwendigkeit der Entwickelung durch Sünde, Fall, überhaupt durch Gegensätze, metaphysische oder moralische, ausgeschlossen, so doch die negative Möglichkeit nicht. „Gleichwie es nicht in unserer Macht steht, in diesem Leben ohne die Hülfe der Nahrung zu bestehen, wohl aber, nicht darin fortzuleben, wie Jene thun, die sich selbst verhungern, so stand es auch nicht in des Menschen Macht, ohne Gottes Hülfe selbst im Paradiese gut zu leben; wohl aber stand es in seiner Macht, böse zu leben, doch nur so, dass dann seine Glückseligkeit verloren ging und höchst gerechte Strafe erfolgte."

So unbegreiflich, wiederholt Augustin, es nun auch sei, so gewiss sei doch die Thatsache, dass der erste Mensch mit seinem Willen auf das Böse verfallen sei.

Eine besondere Rolle in diesem Drama des Falls lässt auch Augustin, wie fast alle Kirchenväter, die Verführung von Aussen spielen „durch jenen stolzen und darum neidischen Engel, der in seinem Stolze sich von Gott ab- und zu sich selbst gewendet hatte, da es ihm lieber war, in gleichsam tyrannischer Macht über Untergebene zu herrschen, als selbst untergeben zu sein". Dieser „suchte den Menschen, der aufrecht stand und den er eben desswegen beneidete, weil er selbst gefallen war, zu berücken". Zuerst machte er sich an das Weib, „als den schwächeren Theil des Geschlechts, damit er stufenweise das Ganze berückte, da es ihn bedünkte, dass der Mann ihm weder so leicht Glauben

beimesse, noch auch sich selbst würde anders bethören lassen, als dass er fremdem Irrthum nachgäbe."

Die That der Sünde selbst setzt Augustin in den Ungehorsam. „Nicht dass der Mensch diese Speise ass, brachte das so grosse Verderben; die Speise an sich war weder böse noch schädlich, auch hatte Gott im Paradiese nirgend Böses gepflanzt. Der Gehorsam war es, der in jenem Gebote anbefohlen war, als die Tugend, die in dem vernünftigen Geschöpfe gleichsam die Mutter und Hüterin aller Tugenden ist." Somit lag die Sünde zunächst im Ungehorsam, oder noch tiefer in dem Hochmuth, in der Selbstsucht, als der eigentlichen Wurzel der Sünde. „Die Stammeltern waren zuerst im Verborgenen böse, so dass sie dann in offenbaren Ungehorsam verfielen. Denn nimmer würde zu einem bösen Werke geschritten, wenn nicht ein böser Wille voranginge. Der Anfang des bösen Willens — was könnte er aber anders sein, als Hochmuth? Was ist aber der Hochmuth, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Falsch ist aber die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verlässt, dem sie anhängen sollte, und sich gewissermaassen der Ursprung selbst werden und sein will." Und „wenn der Mensch nicht früher angefangen hätte, sich selbst zu gefallen, so hätte der Teufel den Menschen nicht fangen können." Doch war es „gut, dass die verborgene Hoffart ausbrach, denn es ist den Hoffärtigen nützlich, in irgend eine offene und augenscheinliche Sünde zu fallen, wodurch sich selbst missfallen, die schon gefallen waren, als sie sich selbst gefielen."

Die Grösse dieser Ursünde weiss Augustin nicht gross genug darzustellen. Kein Ungehorsam ist ihm so gross, wie dieser. Einmal darum, weil der Mensch so hoch begnadigt war von Gott, „nach seinem Ebenbilde gemacht, über die übrigen Thiere zum Herrscher aufgestellt, in's Paradies versetzt, mit Leben, Heil und Ueberfluss begabt;" dann, „weil das Gebot weder ein vielseitiges, noch ein grosses, noch ein schweres war, sondern ein einziges, sehr kurzes und sehr leichtes zum Heil des Gehorsams;" ein leichtes, „bei so grossem Ueberfluss an unzähligen anderen Speisen," und

„weil die Begierlichkeit dem Willen noch nicht widerstrebte, was erst späterhin als Strafe der Uebertretung erfolgte," endlich, „weil eine so schreckliche Strafe (der Tod) dafür angedroht war durch eine so hochgewaltige Macht."

Mit der Sünde lässt Augustin sofort auch ihr Uebel, die Folge und Strafe der Sünde, eintreten. Und zwar darin zunächst, dass der Mensch, indem er sündigte, durch diese That seines Willens der Wirklichkeit dessen, dessen Möglichkeit in ihm lag und dessen Verwirklichung er, wenn er gehorsam geblieben wäre, erlangt hätte (Nichtkönnensündigen, Nichtkönnensterben u. s. w.), verlustig ging; dass dagegen die Möglichkeit dessen, was mit der Möglichkeit der Sünde in ihm lag, aber nicht wirklich werden sollte, so wenig als die Sünde (Freiheit zum Bösen, Tod u. s. w.) zur Wirklichkeit wurde. Auf die Richtung der Willensfreiheit lässt nämlich Augustin Alles gestellt, von ihr Alles abhängig sein, weil der Mensch die Vollendung seiner durch sich selbst erreichen sollte.

Nicht von Aussen, wie man sieht, nicht willkürlich, zufällig sind die Folgen der Sünde über den Menschen gekommen oder verhängt worden; sie stehen in einem wesentlichen Zusammenhange mit seiner Natur, in der ihre Möglichkeit lag, ohne zur Wirklichkeit werden zu müssen anders als in Folge der Sünde. Die menschliche Natur war im Anfang darauf angelegt, nach Verhältniss des Willens, des Subjekts, so oder so zu werden. So stellt es Augustin hin.

Nichtsdestoweniger sind ihm die Folgen der Sünde zugleich Strafen, positive Strafen Gottes. Denn dass diese Folgen kommen mussten auf dieses Betragen, ist ein gottgeordnetes Verhältniss, eben um den Menschen, der von Gott fällt, zu bestrafen, ihn der Vergänglichkeit und Verderbniss gerechterweise anheim zu geben, während im umgekehrten Falle Unsterblichkeit und Aehnliches eine Belohnung Gottes gewesen wäre für die Treue der Menschen. Augustin fasst diese Strafen zusammen in das Wort „Tod" im umfassendsten Sinn: Tod der Seele, des Leibes, des gesammten Menschen. „Gleichwie die gesammte Erde aus

vieler Erde und die gesammte Kirche aus vielen Kirchen besteht, also besteht auch der Tod aus allen.... Das Wort Gen. 2, 17. befasst Alles in sich, was nur zum Tode gehört."

Betrachten wir diese Strafe im Einzelnen.

Nun herrscht die Sünde. Unter den Folgen und Strafen der Sünden nennt nämlich Augustin vorerst wieder die Sünde, so dass er zu sagen pflegt: Gott strafe Sünde mit Sünde. Er erkennt darin eine göttliche Ordnung, dass Sünde Verfinsterung der Erkenntniss und neue Sünde herbeiführe. Und dies eben, damit der Sünder, seinen Zustand erkennend, zur Umkehr bewogen werde. Die Sünde, das ist der Kern dieser Ansicht Augustins, werde so aus ihrer Innerlichkeit heraus getrieben, durch eine göttlich geordnete Nothwendigkeit sich zu offenbaren genöthigt, ihr Unwesen in entsprechenden Werken zu enthüllen, wodurch dann die Möglichkeit einer gründlichen Heilung bedingt sei.

Nun herrscht statt der Freiheit die Unfreiheit zum Guten. Im Urstande Macht zum Guten, mit der Möglichkeit zwar, zu sündigen, aber auch mit der Fähigkeit, die Sünde zu überwinden, ist sie jetzt in das reine Gegentheil dessen, was sie gewesen, umgeschlagen, ist eine Liebe und Macht zum Bösen geworden, das über den Menschen herrscht, zwar mit der Möglichkeit zum Guten, die aber der Mensch von sich aus (ohne die Gnade) zur Wirklichkeit nie erheben kann und doch sollte. „Durch die Sünde ging jene Freiheit, welche im Paradiese stattfand, mit der Unsterblichkeit eine vollkommene Gerechtigkeit zu haben, verloren.... Der Mensch, statt der Freiheit, die er besass, verfiel in die harte Knechtschaft dessen, dem er durch die Sünde eingewilliget hatte.... Der Wille, der, von der Gnade unterstützt, zu einem Quell des Verdienstes geworden wäre, ward ihm nun dadurch, dass er Gott verliess, zu einem Quell der Sünde."

Nun ist die Gnade verloren. „Weil der Mensch aus Hoffart sich selbst gefallen hatte, so wurde er aus göttlicher Gerechtigkeit sich nun selbst überlassen." Indem er nicht wollte, verscherzte er damit auch das Können; nun

kann er nicht mehr, wenn er auch wollte. Seine Natur ist so gnadenlos geworden, dass sie, wie sie nun ist, das Gute weder wollen noch können kann. Man könnte mit Augustin auch sagen: der Mensch will nicht mehr, weil er nicht kann, und kann nicht mehr, weil er nicht will; er bringt es im Gebiete des wahren Guten höchstens wie zu einem ohnmächtigen Können, so zu einem ohnmächtigen Wollen; er kann nicht (recht) wollen und will nicht (recht) können.

Nun Verlust der Erkenntniss. Sie war eine solche, dass der Mensch Fähigkeiten für Alles hatte und Alles hätte leicht lernen können, was für ihn zu erlernen war. Nun hat er diese Fähigkeit verloren, und an die Stelle der wahren Erkenntniss nach allen Seiten im Verhältniss zu Gott und zur Welt ist eine Verkehrung der rechten Einsicht eingetreten.

Nun Verlust der Harmonie zwischen Geist und Fleisch. Sie war eine solche, dass der Leib dem Geiste gehorchte, wie der Geist Gott. Aber unauflöslich war sie nicht. Auch dieses Band, ein zertrennliches von Anfang, sollte erst am Ziele der Entwickelung des Menschen durch einen dem Geiste schlechthin adäquaten Leib in unauflöslicher Einheit sich vollenden. Wie anders jetzt! Statt der Harmonie Widerstreit: das Fleisch steht wider den Geist, wie der Geist wider Gott; statt des Gehorsams herrscht es über den Geist, wie sich der Geist stellt über Gott. Und so ist die Ordnung zwischen der geistigen und sinnlichen Seite der menschlichen Natur — sonst eine Quelle reinster Genüsse und Tugenden — zerrissen und verkehrt, und diese Verkehrung zum natürlichen Anknüpfungspunkt der Sünden ungeordneter Sinnlichkeit geworden.

Nun die Konkupiszenz, da das Fleisch gelüstet wider den Geist. „Nach der ersten Uebertretung des göttlichen Gesetzes fing der Mensch an, ein anderes Gesetz in seinen Gliedern zu haben, welches widerstritt seinem Geiste, und fühlte das Böse seines Ungehorsams in dem wohlverdienten Ungehorsam seines Fleisches. Hat die Seele es verschmäht, Gott zu dienen, so ist nun ihre wohlverdiente Strafe, dass ihr Leib sich weigert, ihr zu dienen; und hat sie ihren er-

habenen Gebieter freiwillig verlassen, so kann sie nun auch ihrem untergebenen Diener nicht mehr nach Willkür befehlen." Diese Konkupiszenz sieht Augustin somit durchaus nicht als eine dem Fleisch als solche anhaftende Eigenthümlichkeit an; sie war nicht im Urstande, mit der Sünde erst und durch sie ist sie hereingekommen, eine Folge und Strafe derselben und selbst wieder Quelle vieler Sünden. Sie setzt, wie sie ist, den Widerstreit des Fleisches und Geistes voraus, ja gewissermaassen die Macht des Fleisches über den Geist, oder vielmehr die Ohnmacht des Geistes über das Fleisch. „Die Ursache der fleischlichen Lust ist nicht in der Seele allein, aber noch viel weniger in dem Körper allein. Denn sie entsteht aus beiden, aus der Seele, weil ohne dieselbe keine Lust gefühlt wird, aus dem Fleische aber, weil ohne dasselbe keine fleischliche Lust gefühlt wird. . . . Die Begierden der Seele werden aber darum Begierden des Fleisches genannt, weil die Seele dem Fleische gemäss begehrt, wenn sie die Begierde so begehrt, dass mit ihr der Geist, d. h. der bessere und obere Theil derselben, kämpfen soll. . . . Wenn man nicht zugeben will, dass die sinnliche Lust ein Verderben sei, so sage man doch wenigstens, dass durch den Ungehorsam jener Menschen die sinnliche Lust des Fleisches verderbt sei, so dass die, welche sich gehorsam und ordentlich regte, sich jetzt unordentlich und ungehorsam regt, so dass sie selbst den keuschen Gatten nicht nach ihrem Winke gehorcht, sondern sich auch regt, wenn sie nicht nothwendig ist, zuweilen früher, zuweilen später, nicht jenen folgt, sondern ihre eigenen Bewegungen übt. Diesen Ungehorsam derselben haben also jene ungehorsamen Menschen aufgenommen; sie würde sich sonst regen nach ihrem Winke und nicht unordentlich."

Die Konkupiszenz, die im Allgemeinen das Gelüsten des Fleisches wider den Geist ist, sieht dann Augustin konzentrirt in der sinnlichen Begierde zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, in der Konkupiszenz im engeren Sinne des Wortes. Daher die Scham; „denn nicht, weil sie nackt waren, schämten sich die Ureltern; sie sahen sich ja auch

vorher nackt; sondern weil sie nun sich ganz mit andern Augen ansahen und ein anderes Gesetz in ihren Gliedern fühlten. Die vernünftige Seele schämt sich natürlich jetzt, weil sie im Fleische, über dessen Knechtschaft sie das Recht der Herrschaft erhalten hat, durch, ich weiss selbst nicht, welche Schwachheit, nicht zu bewirken vermag, dass die Glieder sich nicht regen ohne ihren Willen, oder sich regen nur mit ihrem Willen."

Wäre aber im Paradiese das Geschlecht nicht fortgepflanzt worden? Doch, sagt Augustin, nur ohne Konkupiszenz und ohne Scham, oder doch so, dass die sinnliche Lust dabei der Herrschaft der Vernunft unterwürfig gewesen wäre und nicht wider den Willen derselben sich geregt hätte. „Oder wer da sagte, die Menschen hätten keine Kinder erzeugt, wofern sie nicht gesündigt, was spricht dieser anders, als die Sünde der Menschen wäre nothwendig gewesen, die Anzahl der Heiligen zu erfüllen? Denn wären sie, wofern sie nicht sündigten, allein geblieben, so war, wenn nicht blos zwei, sondern viele Gerechte sein sollten, die Sünde nothwendig.... Wenn auch jener Ausspruch: Wachset und mehret euch und füllet die Erde, nur von der Vermischung des Mannes und der Frau gesagt werden zu können scheint, so kann gleichwohl ebenfalls gesagt werden, dass eine andere Weise bei unsterblichen Körpern habe stattfinden können, so dass allein durch die Zuneigung einer frommen Liebe ohne die sinnliche Lust des Verderbens Kinder geboren wurden." Es würde „der stille Gehorsam der Glieder" stattgefunden haben. Die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hätte so wenig Etwas an sich gehabt, das nach fleischlicher Lust gierte, oder dessen sich die Menschen zu schämen gehabt, als „der Landmann, wenn er den Weizensamen der Erde anvertraut." Es würde die Zeugung „wie die Besamung des Feldes rein und unbefleckt nur ein Werk des menschlichen Willens gewesen und geblieben sein."

Nun Schmerzen der Gebärenden. „Wir sagen, dass der Geburtsschmerz eine Strafe der Sünde sei. Denn wir wissen, dass Gott dies ohne irgend eine Zweideutigkeit ge-

sagt hat und nur der Uebertreterin jenes Gesetzes, und aus keinem andern Grunde gesagt hat, als weil er zürnte, dass sein Befehl übertreten war. Die Schmerzen der gebärenden Eva kamen aus der Verdammung der Schuld, nicht aus der Beschaffenheit der Natur." Ohne den Fall, d. h. naturgemäss, „wäre dem mütterlichen Schosse ohne Mühe und Schmerz des Weibes die Frucht gleich der Frucht dem Baume entsunken."

Auch um die Leichtigkeit, zu erlernen und zu erarbeiten, ist es nun geschehen, wie sie den gehorsamen Menschen zu Theil geworden wäre, während jetzt nichts ohne Mühe und Schweiss erlernt und erarbeitet wird.

Und nicht besser steht es nun mit der Gesundheit und Unsterblichkeit. „Der Leib war ein solcher, dass er im Urstande weder der Nothwendigkeit des Mangels, noch der Krankheit, noch des Alters, noch des Todes unterworfen war, obwohl ein animaler und noch kein spiritualer, denn wir sollen nicht glauben, Adam habe, bevor er sündigte, einen geistigen Leib gehabt, der durch die Sünde auf verdiente Weise in einen thierischen Leib wäre umgewandelt worden." Dieser animale Leib wäre aber verwandelt worden in einen spiritualen; er wäre ein solcher geworden, dass auch die Möglichkeit, die in ihm lag, krank zu werden und zu sterben, am Ende besiegt, d. h. zur Unmöglichkeit geworden wäre. Augustin unterscheidet, wie wir wissen, zwischen einem Nichtkönnensterben und Könnennichtsterben. Es ist derselbe Unterschied wie überall zwischen Urstand und Vollendung; jenes schliesst die Möglichkeit zu sterben aus, wie bei den heil. Engeln dies der Fall ist, dieses die Möglichkeit des Nichtsterbens ein, „wofern nicht Jemand etwas thut, wodurch er stirbt." Der Leib des ersten Menschen war nun in der letzteren Weise „unsterblich", sofern in ihm die Möglichkeit lag, nicht zu sterben; er war aber auch „sterblich", sofern in ihm die Möglichkeit lag, zu sterben. Diese Möglichkeit schloss aber die Nothwendigkeit nicht in sich. „So kann man sagen, der Mensch ist Krankheiten ausgesetzt, ohne damit auszusagen, dass er werde krank werden; er kann ja schnell sterben, ehe er erkrankt. So war auch jener Körper

sterblich; diese Sterblichkeit aber würde durch die Verwandlung in die Unversehrlichkeit hinweggenommen worden sein. Es ist ein Unterschied zwischen sterblich und sterbend; sterbend ist der Mensch jetzt; es wird Jeder sicherlich sterben; sterblich, ohne sterbend zu sein, kann man aber allein vom ersten Menschen im Urstande aussagen; jetzt aber ist der Sterbliche zugleich ein Sterbender." Augustin führt das noch weiter durch. „Es handelt sich, sagt er zu den Pelagianern, zwischen euch und uns darum, ob Adam, er mochte gesündigt haben oder nicht, gestorben sein würde. Denn wer weiss nicht, dass nach jener Begriffsbestimmung, nach welcher derjenige unsterblich genannt wird, welcher nicht sterben kann, sterblich aber, welcher sterben kann, Adam sterben konnte, weil er sündigen konnte, und dass also das Sterben eine Strafe seiner Schuld, nicht eine Nothwendigkeit seiner Natur war? Nach jener Begriffsbestimmung aber, nach welcher auch unsterblich genannt wird, in dessen Macht es steht, nicht zu sterben, wer läugnet da, dass Adam mit dieser Macht geschaffen worden sei? Denn derjenige, welcher die Macht hatte, niemals zu sündigen, hatte auch gewiss die Macht, niemals zu sterben." Auf dieses Könnennichtsterben wäre, so der Mensch die Pflicht des Gehorsams treu erfüllt hätte, das Nichtkönnensterben erfolgt als Belohnung — ohne Dazwischenkunft des Todes. „Obgleich Adam dem Leibe nach Erde war und einen animalen Leib trug, worin er geschaffen war, — doch würde sich derselbe, falls er nicht zur Sünde gekommen wäre, in einen geistlichen Leib verwandelt haben, und ohne Gefahr und Dazwischenkunft des Todes übergegangen sein zu jener Unverweslichkeit, welche den Gläubigen und Heiligen verheissen ist. Das Verlangen darnach haben wir wohl Alle in uns, wie wir auch aus 2. Kor. 5, 2 ersehen. Also wenn Adam nicht gesündigt hätte, durfte er nicht erst seines Körpers entkleidet, sondern nur überkleidet werden mit der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit, also dass verschlungen wurde das Sterbliche vom Leben, d. h. vom animalen zum spiritualen überging." Er wäre darum auch nicht vom Alter beschwert worden, so dass er durch allmähliges Altern zum

Tode gelangte. „Denn wenn Gott den Kleidern und Schuhen der Israeliten dies widerfahren liess, dass sie so viele Jahre hindurch nicht verbraucht wurden, wie ist es denn ein Wunder, dass der gehorsame Mensch, obgleich einen animalen Leib tragend, dennoch in demselben einen Zustand hatte, in welchem er ohne Abnahme ein Alter erreichte und dann ohne den dazwischen tretenden Tod von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit überging?" Darum unterscheidet Augustin zwischen dem „Leib an sich" und dem „verweslichen Leibe". „Nicht der Leib, sondern der verwesliche Leib wird der Seele zur Last."

Nun aber hat der Mensch, wie Augustin meint, diese Gesundheit und Unsterblichkeit in Folge der Sünde nicht blos nicht erlangt, sondern er ist auch jedweder Krankheit und dem Tode verfallen: „der Mensch muss nun sterben." Der Tod des Körpers ist eine solche Strafe, „dass der Geist, weil er freiwillig Gott verliess, den Körper wider seinen Willen verlässt, so dass, da der Geist Gott verlassen hat, weil er wollte, er den Körper verlässt, auch wenn er nicht will. Aus der Möglichkeit der Unsterblichkeit ist der sündigende Mensch in die Notwendigkeit des Todes versunken."

Augustin entwickelt nun aber, wie nicht das Ende des Lebens allein Tod zu nennen, vielmehr das Leben selbst ein beständiges Sterben sei, wie der Schmerz der Geburt und der erste Schrei des Kindes bezeuge, und wie daher ganz sich erfüllt habe, was der Herr den ersten Eltern gedroht: „an welchem Tage ihr davon essen werdet, sollt ihr des Todes sterben; denn obwohl sie nachher noch viele Jahre lebten, haben sie doch angefangen an jenem Tage zu sterben, an welchem sie das Gesetz des Todes, dadurch sie alterten, überkamen." „Nicht das, sagt er, ist der Tod, dessen schmerzliche und schwere Empfindung, wie wir wahrnehmen, die Sterbenden peinigt. Denn so lange sie noch empfinden, leben sie; und leben sie noch, so muss man eher sagen, dass sie vor dem Tode sind, als im Tode, weil er, wenn er kömmt, alle körperliche Empfindung aufhebt, die bei seiner Annäherung so peinlich ist. . . . Niemand ist also ein Sterbender, als insofern er lebt, und also ist es Einer und

derselbe, der da lebt und stirbt, aber dem Tode sich nähernd, vom Leben sich entfernend, doch noch im Leben, weil die Seele noch in dem Körper ist, noch nicht aber im Tode, weil die Seele noch nicht aus dem Körper gewichen ist.... Sobald der Mensch angefangen hat, in dem Körper zu sein, der einst sterben soll, wird beständig fort in ihm dieses bewirkt, dass der Tod komme. Denn das bewirkt die Veränderlichkeit desselben die ganze Zeit des Lebens hindurch (wenn man das anders noch ein Leben nennen kann), dass man zu Tode komme. Denn Niemand ist, der ihm nicht näher wäre morgen als heute, oder heute als gestern, oder im nächsten Augenblicke näher als jetzt. So ist die ganze Lebenszeit nichts als Lauf zum Tode und Niemandem ist vergönnt, auch nur ein wenig stille zu stehen oder langsamer zu gehen, sondern gedrängt werden Alle, gleichen Schrittes zu gehen, und Keiner wird auf andere Weise als der Andere getrieben. Denn der, dessen Leben kürzer war, verlebte darum keinen kürzeren Tag, als derjenige, dessen Leben länger war. Und wer mehr Zeit zum Tode braucht, geht darum nicht langsamer, sondern macht nur eine längere Reise." Das Leben ist so in seinem Gange zum Tode eine beständige Detraktation des Lebens.

Wie nun aber? Wenn der Mensch nicht gestorben wäre, wie wäre es dann mit der Bevölkerung auf der Erde geworden? „Die Kinder, die geboren worden in Reinheit, wären, wenn sie keinen verstorbenen Eltern nachgefolgt wären, so auch selbst nicht gestorben, bis die Erde mit unsterblichen Menschen angefüllt war, und auf diese Weise nach Einsetzung eines gerechten und heiligen Volkes, welches, wie wir glauben, nach der Auferstehung sein wird, das Geborenwerden sein Ziel erreichte.... Es wäre die menschliche Natur im Paradiese geboren worden nach Gottes fruchtbringendem Segen, auch wenn Niemand gesündiget hätte, bis die von Gott vorher gekannte Zahl der Heiligen vollendet worden wäre."

Auch der paradiesische Friede der Natur ist nunmehr verschwunden. Vermöge des innigen dynamischen Zusammenhangs zwischen der Natur und dem Menschen, ihrem

Könige, ist von seiner Sünde eine entzweiende, degenerirende Wirkung auch in ihr Gebiet ausgegangen. „Wie durch jene Sünde so durch den Fluch ist die ganze Natur in etwas Schlechteres verwandelt worden.“ Es hat sich dem Menschen Alles zerrissen: wie sein Verhältniss zu ihm selbst, so auch sein Verhältniss zur Natur. Es versagt ihm nun auch die äussere Natur (z. B. die Thiere), gleich dem Leibe, die Hörigkeit, zu der sie ursprünglich bestimmt war.

So stellt Augustin die Sünde der ersten Menschen, so ihre Folgen dar: Tod der Seele, Tod des Leibes. „Und das bedeutete das Wort, das der Herr zu dem vor Angst erbebenden und sich vor ihm verbergenden Menschen sprach: Adam, wo bist du? Um strafend ihn daran zu erinnern, wo er — Adam — nun wäre, in dem Gott nicht mehr wäre!“

Hiemit hat Augustin seine Theorie von den Folgen der Ursünde geschlossen. In Vielem wird man an Gregor von Nyssa erinnert, mit dem der Lateiner in diesem Stück mehr Aehnlichkeit hat als mit irgend einem andern griechischen oder lateinischen Vater. Uebrigens kann man diese ganze Anschauung nicht lesen ohne wie unwillkürlich ausrufen zu müssen: wie viel Mühe hat sich doch Augustin gegeben um eine Welt der Möglichkeit, die doch nicht Wirklichkeit ward, und wohl eben darum auch nie werden sollte, die also nur in dem Hirn Augustins selbst lebte! Indessen war Augustin nicht der einzige oder der erste, der in dieser Richtung ging; er folgte vielmehr nur einer schon lange in der Kirche herrschenden derartigen Anschauung; nur dass er sie systematischer durchgeführt hat als irgend einer vor ihm. Das Motiv selbst, das einer solchen Betrachtung zu Grunde lag, finden wir in einer Weltanschauung, die an die neueste Philosophie des Pessimismus erinnert. Nur mit dem mächtigen Unterschied, dass diese dermalige Welt den alten Kirchenvätern nicht die wahre, die ursprüngliche ist, es gar nicht sein kann, darum auch Gott nicht zum unmittelbaren Urheber hat, sondern den Menschen mit seiner falschen Autonomie, und dass sie bestimmt ist, einer bessern, der Welt Gottes, Platz zu machen, deren Keime und Potenzen in ihr verborgen liegen.

Diese Welt des Urstands, diese bessere Welt Augustins, diese der dermaligen, realen Welt entgegengesetzte ideale — wie man auf sie hat verfallen können von Seite der Christen jener Zeit begreift sich leicht, wenn man einen Blick auf die damalige und noch mehr auf die frühere, ihr vorangehende Welt und Zeit wirft; wie wenig sie aber in sich selbst eine Berechtigung hat, eine Phantasie- ja eine Schlaraffenwelt genannt zu werden verdient, ergibt sich schon aus dem einzigen Zuge, wonach in jener wahren bessern Welt Alles ohne Mühe und Schweiss erarbeitet und erlernt worden wäre oder würde, ein Zug, der den Gottessegen der Arbeit in ganz unsittlicher Weise verkennt.

Erbsünde und Erbübel.

Diese Sünde und ihre Strafen fasst aber Augustin als Sünden und Strafen der ganzen Menschheit, vom ersten bis zum letzten Menschen. Dies ist der nächste Schritt, den er macht. Er betrachtet nämlich Adam nicht blos als Individuum, auch nicht blos als einen Repräsentanten der Menschheit, sondern zugleich als den Stammvater derselben. Die menschliche Natur, sagt er, „existirte nicht ausser ihm, sie war in ihm ganz vollständig und so waren alle Menschen in diesem Einen oder war Er allein.“ Obgleich wir „noch nicht besonders und eigentlich existirten, so war doch schon die seminale Natur vorhanden, aus der wir abstammen sollten.“ Augustin stützte sich dabei ganz besonders auf Röm. 5, 12, wo er im Sinne seines Systems übersetzte, „in welchem (Adam) Alle gesündiget haben.“ „Wenn der Apostel sagt, durch Einen Menschen sei die Sünde in die Welt gekommen, so will das nicht heissen, Adam habe zuerst gesündigt und die späterhin Sündigenden hätten eben seinem Beispiele gefolgt. So würde man das klare Licht mit Finsterniss zudecken, denn der erste Sünder ist ja gar nicht Adam, sondern der Teufel; vielmehr ist darum das ganze menschliche Geschlecht von seinem Ursprunge her vergiftet, weil wir Alle, bevor wir geboren waren, in Adam als in unserem Vater und in unserer Wurzel sündigten und darum der ganze Baum vergiftet ist. . . . Schon das neugeborne Kind gibt instinktiv diesem Sündenelend Zeugniss, denn es beginnt sein Erdendasein nicht mit Lächeln, sondern mit

Weinen." (serm. 293. 294.) Aber auch, wenn Augustin anders übersetzt hätte, wie Luther — dass dann seine Theorie der Erbsünde damit gefallen wäre, ist eine nichtige Annahme. Sie stand weder, noch fiel sie mit der Erklärung eines einzigen Schriftwortes. Hat doch auf der entgegengesetzten Seite Pelagius, wie wenigstens sehr wahrscheinlich, dieselbe Stelle in derselben Weise („in welchem") übersetzt, ein Beweis von dem Ungrunde der Meinung, dass Augustin zu seiner Theorie von der Erbsünde hiedurch, und nur hiedurch gekommen sei.

Alle sind also sündlich von Geburt an, sofern sie Nachkommen Adams, und können als solche nicht anders denn sündigen, und Alle sind elend und dem Tode unterworfen. „Durch die von den ersten Menschen übermachte Sünde ist auch den Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde und die Nothwendigkeit des Todes übermacht. Von dem bösen Gebrauch des freien Willens begann die Reihe dieser Kalamität, die das menschliche, in seinem Ursprung verderbte und gleichsam in seiner Wurzel verwesliche Geschlecht bis zu dem Untergang des zweiten Todes von Glied zu Glied hindurchführt, jene allein ausgenommen, die durch Gottes Gnade befreit werden."

Zu dieser Grundanschauung, die den Augustin zur Annahme der Erbsünde bewog, kam noch die bereits historisch gewordene Kindertaufe mit der Taufformel: „zur Vergebung der Sünden," die ihm ein mächtiges Zeugniss für die Erbsünde war, zumal im Zusammenhang mit der im A. T. am achten Tage nach der Geburt anbefohlenen Beschneidung. Influirend waren auf ihn auch die herkömmlichen Ceremonien bei der Taufe (Exorzismus, Abschwörung des Teufels u. s. w.), die ihm darauf hindeuteten, dass durch diesen Akt das Kind den dämonischen Gewalten, die es bisher beherrscht, entrissen werde. Das Alles diente ihm zum Beweise einer angebornen Sündhaftigkeit.

Augustin suchte sich nun aber auch die Art und Weise anschaulich zu machen, wie dies empirisch vor sich ging; denn die Allgemeinheit, die in Adam gesetzt ist, explizirt sich ja in der Gesammtheit von Individuen, die nicht alle

zugleich mit einander sind, sondern von einander abstammen, wie Alle von Adam. Wir kommen hier auf die Fortpflanzung. Die Sünde und deren Uebel pflanzen sich nämlich von Adam auf alle Menschen mit der natürlichen Zeugung fort.

Hier kam nun freilich die Frage über den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen herein. Anfangs hatte Augustin sich über die verschiedenen Theorien derselben noch ganz unbestimmt ausgesprochen. „Von den vier Meinungen nämlich, ob erstlich die Seelen durch Zeugung entspringen, oder zweitens bei der Geburt jedes Einzelnen erst geschaffen werden, oder drittens anderwo existirend in die Leibe derer, die geboren werden, von Gott hinuntergeschickt werden, oder viertens freiwillig hinunter steigen, dürfen wir keine als wahr mit Zuverlässigkeit behaupten, denn entweder haben die Ausleger der heil. Schriften diesen dunklen und verworrenen Gegenstand noch nicht hinlänglich entwickelt und beleuchtet, oder, wofern es geschehen ist, sind Werke solcher Art uns nie in die Hände gekommen. Nur bewahre uns der Glaube, falsche und unwürdige Vorstellungen vom Wesen des Schöpfers zu hegen.“ Bestimmt verwirft er jedoch die Meinung des Origenes, als würden die Seelen hienieden in den Leibern als in Gefängnissen festgehalten, um Sünden abzubüssen, die sie in einem früheren Leben begangen (s. u. Syst.).

Vermittelst geschlechtlicher Fortpflanzung.

Die Theorie, zu der er sich bekennt, ist kurz diese. Die Seele sei von Gott geschaffen, nicht aus der Natur Gottes (was nur dem Sohne zukomme), aber auch nicht gemacht aus einem vorhandenen Stoffe oder Material. Ob nun die Seelen sich fortpflanzen zugleich mit dem Leibe, „der ganze Mensch vom ganzen Menschen,“ von Adam an, dem Gott Geist eingehaucht, oder ob jede Seele eine neue Schöpferthat Gottes sei, darüber schwankt er. Seine Ansicht geht am Ende dahin, Eins schliesse das Andere nicht aus, die Vermittlung der Fortpflanzung weder die jedesmalige Schöpferthat Gottes, noch umgekehrt; es sei ja die Erhaltung überhaupt eine fortgesetzte Schöpfung. Er suchte dann die Möglichkeit der Erbsünde so damit zu vereinbaren: „Entweder kömmt beides (Leib und Seele) schon verdorben

von den Menschen (bei der Zeugung), oder das Eine (die von Gott geschaffene Seele) wird in dem andern (dem natürlich erzeugten Leibe) wie in einem unreinen Gefässe angesteckt." Uebrigens war ihm die Theorie von der Fortpflanzung der Seele kein Gegenstand des Glaubens und der Kirche, sondern der Wissenschaft und der Schule. „Wo die Schrift kein sicheres Zeugniss gibt, da muss menschliche Anmassung sich hüten, für das Eine oder das Andere sich zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heile nothwendig, Etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen.... Man erzählt, dass Jemand in einen Brunnen fiel, wo ihm das Wasser bis an den Mund ging. Ein Anderer kam herzu und fragte ihn, wie er denn hineingefallen sei, worauf ihm jener treffend erwiderte: Statt mich solches zu fragen, denke lieber daran, mich herauszuziehen. Also wollen auch wir, da wir uns in dem Brunnen der Sündenschuld befinden und jede Seele, auch die des kleinsten Kindes, nur durch die Gnade Christi gerettet werden kann, damit zufrieden zu sein, das Heilmittel zu kennen, wenn wir auch niemals den Grund des Uebels erforschen können."

Doch nicht blos mit der Zeugung, sondern auch durch sie pflanze sich die Erbsünde und das damit verbundene Uebel fort, lehrt Augustin weiter. Die Konkupiszenz, die Strafe des sündhaften Willens nach der Seite des Verhältnisses des Fleisches zum Geiste kulminire im Akte der fleischlichen Vermischung, „im Samen," und sei so der Leiter (Tradux) der Sünde. Und „durch diese Fleischeslust, gleichsam eine Tochter der Sünde, und wenn man ihr zur Begehung schändlicher Dinge beipflichtet, auch die Mutter vieler Sünden, ist die ganze Nachkommenschaft der Erbsünde unterworfen, wenn sie nicht in demjenigen wiedergeboren wird, den die Jungfrau ohne jene sinnliche Begierde empfing."

Kontroverse über diese Theorie von der Fortpflanzung der Erbsünde.

So denkt sich Augustin das Wie, die Art und Weise der Vererbung der Ursünde. Einmal, wenn die Erbsünde sich mit der Zeugung fortpflanzt, ist sie dann nicht etwas Substanzielles? Nein, sagt Augustin. Alle Natur ist ja gut,

so weit sie Natur ist; das Böse ist (in seiner Wirkung) nur Verderbung, Beraubung der Natur. Die Erbsünde ist darum nur an der Natur des Bösen und pflanzt sich mit ihr fort, sofern sie an ihr ist als ihre Vitiosität. „Durch Verführung des Teufels ist obenauf gesäet worden die Sündhaftigkeit, wodurch die Menschen nun unter der Sünde geboren werden, aber nicht die Natur geschaffen worden, wodurch sie Menschen sind. . . . Das Fehlerhafte pflanzt das Fehlerhafte fort, von Gott aber wird die Natur erschaffen."

Wenn nun aber die Erbsünde nichts Substanzielles ist, sollten dann nicht von getauften und wiedergebornen Eltern Kinder entspringen ohne die Erbsünde und ihre Schuld? Jene können ja nicht auf diese übertragen, was sie selbst nicht haben. „Wenn der Sünder einen Sünder zeugt, so dass der Neugeborne der Taufe bedarf, um von der Erbsünde erlöst zu werden, dann muss auch die Gerechtigkeit der Eltern auf die Kinder übergehen." So wandte gerade Pelagius ein. Wogegen Augustin bemerkt: „In der Zeugung trägt der Vater auf das fleischlich Erzeugte über, was er selbst ist als fleischlich Geborner, nicht was er ist als geistig Wiedergeborner. Diejenigen, welche erzeugen, wenn sie auch wiedergeboren sind, erzeugen nicht aus dem, dass sie Gottes Kinder sind (mit dem bereits wiedergebornen Geist), sondern aus dem, dass sie bereits Kinder der Welt sind." Mit andern Worten: Die Zeugung geschieht noch immer, auch in den Wiedergebornen, durch die Konkupiszenz. Die Wiedergeburt ist hienieden noch nicht eine solche, dass sie den ganzen Menschen, auch den äusseren, in eine bessere Natur verwandelte; sie ist nur erst eine werdende im Wiedergebornen, noch nicht eine vollendet seiende, und eine werdende erst von innen heraus, nicht von aussen. Erst am Ende wird sie eine solche sein, da auch die äussere Natur in Besseres übergegangen, die Konkupiszenz ganz und gar getilgt sein wird. Allerdings ist im Stande der Wiedergeburt dem Menschen die Schuld der Konkupiszenz erlassen, allerdings ist die „Lust" selbst in ihm nicht mehr das herrschende Prinzip; aber getilgt ist sie noch nicht ganz in ihm, ist in ihm noch nachwirkendes Moment aus

dem alten Leben, noch mitgesetzt zum Kampf für ihn, und weil noch immer da, weil noch nicht bis auf die Wurzel getilgt, eben darum auch im Stande, auf die Nachkommen zu wirken. Mit einem Worte: der Mensch in der Zeugung, steht noch unter der Konkupiszenz, wenn auch nicht dem Willen, doch der That nach, wenn auch nicht in dem Sinne, dass er will, doch in dem, dass er nicht anders kann. „Erneuerte Eltern zeugen nicht fleischlich aus den Erstlingen der Neuheit, sondern aus dem Uebriggebliebenen des Alten. . . Wiedergeborne Eltern zeugen nicht als Söhne Gottes, sondern als Kinder der Welt." Augustin zitirt Beispiele. So die Spreu. Sie, die mit so vieler Sorgfalt abgesondert wird, bleibt nichtsdestoweniger bei der Frucht, welche vom gereinigten Weizen entsteht." Besonders beruft er sich auf den wilden Oelbaum, der aus dem Samen des guten entstehe. „Wie nun aus dem Samen des wilden Oelbaums der wilde Oelbaum hervorgebracht wird, und aus dem Samen des guten Oelbaums gleichfalls ein wilder Oelbaum, obgleich zwischen dem guten und wilden Oelbaum ein grosser Unterschied statt findet: so wird auch sowohl aus dem Fleische des Sünders als aus dem Fleische des Gerechten ein Sünder gezeugt, obgleich zwischen dem Sünder und Gerechten ein grosser Unterschied stattfindet." Indessen findet es Augustin allerdings „wunderbar, dass diejenigen, welche durch die Gnade von den Fesseln der Sünde befreit sind, doch solche zeugen, welche von eben denselben Banden umstrickt sind, und welche auf gleiche Art befreit werden müssen."

Eine weitere Einrede war, wenn durch die Zeugung sich die Erbsünde fortpflanze, so wäre ja die Ehe, in welcher die Zeugung von Kindern mitgesetzt ist, etwas Böses. Nein, erklärt wiederum Augustin; denn es liege die Konkupiszenz als solche durchaus nicht in dem Begriff der Zeugung, noch viel weniger in der Idee der Ehe. Die Ehe, sagt er, habe ihren Segen, ihre h. Güter, die ihr vor aller Konkupiszenz angehören und ihr trotz derselben bleiben; und diese Güter bilden ihre Idee, ihr Ursprüngliches. Diese sind ihm die eheliche Treue, die Kindererzeugung, das Sakrament. Nicht mit der Konkupiszenz, sondern mit der

Polarität der Geschlechter sei die Ehe gesetzt. Der Segen: wachset und mehret euch; das Wort: ein Mann wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen; ferner: sie werden Ein Fleisch sein u. s. w., seien vor der Sünde gegeben und verbleiben auch noch bei den Sündigenden. — Das Uebel der fleischlichen Konkupiszenz sei nun freilich stets verbunden mit der Ehe und ihrem Werk, aber nicht durch die Ehe als solche, sondern durch die alte Sünde des Menschen gesetzt, der als sündhaft sie in die von Gott gesetzte Ehe hereinbringe. Sie sei das Hinzugekommene. Somit sei beides auseinanderzuhalten: das Ursprüngliche in der Ehe und das Akzidentelle, das von Gott Geordnete und das durch die Menschen Gewordene. Es komme nun freilich Alles darauf an, wie die Ehe gehalten werde. Es sei nämlich eine doppelte Weise möglich, entweder so, dass das Akzidentelle, die Konkupiszenz das „Gut," d. h. die göttliche Idee und Absicht der Ehe verzehre und verschlinge; oder so, dass diese jene; man könne entweder die Ehe gut brauchen, nach ihrem göttlichen Sinne und Zweck, mit steter Beziehung auf ihre h. Güter, und dann werde die Konkupiszenz, die ihr Akzidenz sei und sich nun einmal nicht mehr trennen lasse von der Zeugung, zum Guten verwandt, indem sie dienend gemacht werde einem guten Zweck und reiner Gesinnung; oder: man könne die Ehe schlecht brauchen, indem ihre Güter der Konkupiszenz untergeordnet werden und sie selbst zum Deckmantel der Lust gemacht werde; und „dann wird auch das Gut der Ehe in's Schlechte verwandelt."

Weit entfernt also, dass die Ehe vom Bösen sei, sofern durch die Konkupiszenz in der Zeugung das Böse fortgepflanzt werde, werde vielmehr durch sie, sofern sie gottgeordnet sei und christlich gehalten werde, das, was vom Bösen sei (die Lust), wenigstens in der rechten Ordnung und zu gutem Zwecke nun gebraucht. Augustin erklärt dies deutlicher. Da sei die Kindererzeugung. Sie geschehe durch die Lust — in Folge der Sünde — nicht rein durch den Willen. „Wer nun in der Ehe der Lust als solcher dient, ja so dient, dass er absichtlich Kindererzeugung vermeidet, der verdirbt auch das Gut der Ehe durch die Kon-

kupiszenz; wer aber die Ehe so braucht, um (als worin eines, freilich nur eines der Momente der Ehe liegt) Kinder zu erzeugen, und nicht blos Kinder überhaupt, sondern solche, die zugleich Kinder Gottes, in Christo wiedergeboren werden sollen, nachdem sie natürlich und in Sünden geboren sind für diese Zeitlichkeit, der braucht die Ehe gut.“ Indessen gibt Augustin noch Mehrerem Raum, auch der Lust überhaupt innerhalb der Ehe, wenn sie nur nicht die Kindererzeugung auszuschliessen suche. Und eine solche Lust nennt er mit Berufung auf 1. Kor. 7, 3 „eine verzeihliche Schuld,“ im Gegensatze einerseits zu derjenigen ehelichen Beiwohnung, die nur Kinder zu erzeugen den Willen habe und darum ohne Schuld sei, und derjenigen, die nur Lust wolle und alles Andere absichtlich ausschliesse, und darum bis zur Todsünde gehe. „Dem Guten, welches der Ehestand hat, darf man die Erbsünde nicht zuschreiben, ob diese gleich durch den Ehestand fortgepflanzt wird; so wie man das Uebel des Ehebruchs nicht durch das natürliche Gute, welches aus ihm entsteht, entschuldigen kann.... Nicht durch das Gute in der Ehe erhält der Teufel Macht über die Kinder, sondern durch das Uebel der sinnlichen Lust, dessen sich zwar die Ehe gut bedient, aber dennoch schämen muss.“

Hiemit sind die Hauptpunkte der Kontroverse über die Theorie des Traduzianismus oder über die Art und Weise, in der sich Augustin die Erbsünde fortgepflanzt dachte, erörtert. Indem nun die Gegner, Pelagius selbst und die Seinen, diese Theorie, dies Wie als unhaltbar nachgewiesen zu haben glaubten, glaubten sie es eben damit auch hinsichtlich des Dass, der Sache selbst, der Erbsünde und des Erbübels. „Ist die Seele nicht durch Fortpflanzung entstanden, sondern nur das Fleisch, so hat auch dieses nur die fortgeflanzte Sünde und verdient nur dieses Strafe; ungerecht ist es aber, dass die heute geborne Seele, die nicht aus der Masse Adams entstanden ist, eine so alte, fremde Sünde tragen sollte.“

Kontroverse über die Theorie von der Erbsünde und dem Erbübel selbst.

Von dem „Wie,“ von der Theorie über die Fortpflanzung der Erbsünde war indessen für Augustin die Lehre von der Erbsünde selbst ganz unabhängig. Er hatte sie

behauptet als christliches Dogma noch vor ihr, noch vor allen Kämpfen mit den Pelagianern. Er macht sogar in seinen Büchern von der Freiheit des menschlichen Willens den Versuch, die Möglichkeit der Erbsünde nachzuweisen bei den verschiedensten Theorien von der Fortpflanzung der Seele, nicht blos beim Traduzianismus. Er selbst war anfangs nicht einmal nur geneigt, über die Fortpflanzung Untersuchungen anzustellen. „Was schadet es, meinen Ursprung nicht zu wissen? Wenn ich nur weiss, dass ich bin, und hoffe, dass ich sein werde!“ Erst später, durch Angriffe auf das Dogma gereizt, fand er sich bewogen, auch eine Theorie über dasselbe aufzustellen. Wenn daher die Pelagianer, den Traduzianismus verwerfend, durch Annahme des Kreatianismus, „dass nämlich jede Seele unmittelbar von Gott erschaffen werde,“ die Erbsünde damit eludirt zu haben glaubten, so irrten sie.

Es blieb somit für Augustin der Satz von der Erbsünde, sollte auch die Theorie zu ihrer Erklärung und Veranschaulichung fallen oder sich ändern. Weder stand noch fiel sie mit ihr.

Was nun den Augustin auf seine Erbsünde brachte, war wesentlich die Erwägung des Verhältnisses der einzelnen Sünden zur allgemeinen Sündhaftigkeit. Indem er in den allgemeinen Grund der wirklichen Sünden einging, kam er auf eine in allen Menschen gleiche Quelle aller der in den wirklichen Sünden hervortretenden und ungleichen Erscheinungen derselben. Schon der Satz, dass alle Menschen Sünder seien, schon dies Bekenntniss einer obgleich nur geschichtlichen Wahrheit liess ihn auf einen tieferen Grund schliessen. Nur dass nach ihm der sündigende Mensch nicht neben seiner wirklichen Sünde noch die angeborene hat, sondern diese insofern Eins mit jener ist, als ohne diese allgemeine Sünde auch keine besondere eines Jeden möglich wäre, so dass eigentlich die Erbsünde nichts anderes ist als die Anlage zu allem möglichen Bösen. Allerdings aber wird, wie Augustin ebenfalls sagt, durch die wirklichen Sünden die Schuld der Erbsünde vergrössert und das Böse eine immer schrecklichere Macht im Menschen.

Doch war es Augustin nicht genug, auf systematische Weise, gleichsam von oben herab zu seinen Thesen von Erbsünde und Erbübel gekommen zu sein. Auch von unten her, von der Erfahrung wollte er ausgehen; denn hierin erst lag ihm die Probe seines Systems. Da sah er nun, dass der Mensch sich in einem moralischen und physischen Zustand befinde, in dem er sich nicht befinden sollte, dass er in sich, sobald er zum Selbstbewusstsein erwacht, eine Richtung zur Sünde vorfindet, die über allem Selbstbewusstsein liegt, noch vor demselben ist. Dieser Nachtseite der menschlichen Natur ist er nun mit einem Ernste nachgegangen, wie Wenige; seine nach freiem Geistesleben sich sehnende, erhabene Seele fühlte überaus schmerzlich die Fesseln und Bande der Sünde und Sinnlichkeit. Dabei hat er sich nicht auf das Offenbare, auf die That als solche, auf das Einzelne beschränken können; er wollte auf die allgemeine Wurzel zurück und er ging ihr nach, bis er sie fand. „Warum, ruft er aus, ist die Natur der Sterblichen geneigter zu sündigen, wenn die Erbsünde nicht ist?" Denn ihm stand mit dieser Erfahrung, die er auch an sich selbst gemacht, eben so fest, dass dieser dermalige Zustand nicht ursprünglicher Naturstand, nicht von Gott sein könne, was seinem Gottesglauben auf's allertiefste widerstritt, dass er vielmehr selbst verschuldet sein müsse.

Eben so fand er den Menschen umgeben von einer Reihe von Uebeln, wie Krankheit und Tod, die er gleich den meisten andern Kirchenvätern nicht so ansehen konnte, dass sie der Natur als solcher zukämen, so wenig als er dies konnte mit der Sünde. Er geht dabei gleich auf die Anfänge des menschlichen Lebens zurück. Er betrachtet „die dichte Finsterniss der Unwissenheit, darin die Seele des neugebornen Kindes, doch die Seele eines Menschen, doch eine vernünftige Seele, nicht nur unbelehrt, sondern auch unbelehrbar sich befindet;" und er fragt, warum oder seit wann oder woher ist sie in diesem Zustande? „Wenn es die Natur des Menschen ist so anzufangen, und nicht fehlerhaft schon die Natur ist, warum ist nicht Adam so geschaffen worden? Warum war er empfänglich für Belehrung?"

Das Alles suchte er nun sich zu beantworten und zwar auf eine Weise, wodurch die Allgemeinheit dieses Zustandes in der Wurzel sich erklären liess. Er machte dabei auf die Analogie aufmerksam, wie leibliche Krankheiten von den Vätern sich auf die Kinder fortpflanzen, so dass man sagen könne, die Kinder haben es im Vater verschuldet. „Was nun bisweilen in leiblichen Krankheiten zu geschehen pflegt, das geschah bei jener alten und grossen Sünde, durch welche die ganze menschliche Natur verdorben worden ist."

Dass er nun auf die Annahme von Erbsünde und Erbübel zur Erklärung der mannigfachen Erscheinungen im Gebiet der Sünde und des Uebels verfiel, begreifen wir gewissermaassen, wenn wir uns den Gang, den er bei seinen Untersuchungen machte, vergegenwärtigen. Die üppige Saat der Sünden und Gebrechen, die er an sich und Andern wahrnahm, liess ihn nicht bei den einzelnen Erscheinungen stehen bleiben, sie trieb ihn zur Annahme einer Sündhaftigkeit, eines allgemeinen sündlichen Hanges und Zustandes, der den einzelnen sündlichen Erscheinungen zu Grunde liege. Der Stand der Sündhaftigkeit trieb ihn dann weiter zu der Frage, woher er komme, welches denn seine Wurzel sei? Von Gott nicht, das verwehrte ihm sein Gottesglaube; somit muss er einen historischen Anfang haben, ein verschuldeter sein, da ihm die Sündhaftigkeit schon mit den Stammeltern anhebt. Das ist die Genesis seiner Erbsünden- und ganz ebenso seiner Erbübeltheorie, die mit Recht eine Masse von Einwürfen wider sich hervorrief. Hätte er, was aber freilich von ihm so wenig als von einem andern christlichen Lehrer jener Zeit zu erwarten war, mit freiem Blick und unbefangenem Geiste die Frage zu lösen gesucht, so würde er erkannt haben, dass die Beschränktheit unserer Natur, auch unserer geistigen, bedingt sei einerseits — metaphysisch — durch die Schranken unserer endlichen, geschaffenen Natur, und dass eine endliche Welt gar nicht möglich und denkbar sei, als mit diesen Schranken behaftet im Unterschied von dem absoluten Schöpfer, und anderseits — anthropologisch — durch das Zusammensein von Geistigem und Sinnlichem, was eben die menschliche Natur kennzeichne und durch das

Eigenthümliche dieser Entwickelung, wonach das Sinnliche zuerst, und dann erst das Geistige. Dieser in der Sache selbst liegenden Erklärung von Erscheinungen und Thatsachen, die allerdings nicht wegzuläugnen sind, ohne die aber eine endliche Welt auch gar nicht möglich und denkbar ist, substituirte Augustin seine Lehre von der Erbsünde und dem Erbübel, womit er jene Erscheinungen zu erklären meinte. Nicht dass er hierin der erste gewesen wäre; bei den meisten der Kirchenväter finden wir schon die Elemente dieser Anschauung; aber Augustin war es, der sie auf eine Spitze und in ein System brachte, und eben damit den entschiedensten Widerspruch hervorrief.

Die Sünde Adams, sagten die Gegner, hebe alle sittliche Zurechnung auf. Es widerstreite der Gerechtigkeit Gottes, dass um eines Anderen willen, um eines Fremden, um Adams Sünde willen die Menschen gestraft würden; es könne Jeder nur für seine Sünde gestraft werden. Sie betrachteten nämlich Adams Sünde als eine den Einzelnen völlig fremde, die gleichwohl wie eine unfreiwillige Erbschaft übernommen werden müsse. Adam aber (wie Christus), sagt hiegegen Augustin, sei nicht etwa nur als diese einzelne, der Menschheit fremde Person zu fassen, sondern als Stammvater; eben darum sei es auch ganz ohne allen Sinn, hier abstrakte zu scheiden, als ob Adam gesündigt hätte, seine Nachkommen aber sündlos wären und nun als Unschuldige für und mit dem Schuldigen zu leiden hätten. Die Sünde Adams, des Stammvaters, sei die Sünde aller seiner Nachkommen; sie sei in Allen; vor den wirklichen Sünden sei die Sündhaftigkeit der gemeinsame Zustand Aller; eben darum sei sie zugleich der eines Jeden. Und desshalb sei Jeder, auch wenn es mit ihm nicht zu wirklichen Sünden komme (wenn er als Kind sterben sollte), ein Gegenstand des Missfallens Gottes und dies angeborne Verderben reiche hin zur Verdammung des Menschen.

Ein zweiter Einwurf war, Augustin mache durch seine Theorie die Sünde zu einer Substanz, verfalle aber damit in manichäischen Irrthum. Hören wir, wie Augustin sich hierüber ausspricht. Dass es nicht so sei, wie es sein sollte,

davon geht er aus, das sei ein Gefühl, das durch die ganze Menschheit gehe. „Schon Cicero hat behauptet, im dritten Buche von der Republik, die Natur habe sich am Menschen nicht als ächte, sondern als Stiefmutter erzeigt, indem sie ihn in die Welt gesetzt mit einem nackten, gebrechlichen, schwachen Köper und mit einem Gemüthe, das ängstlich sei bei Uebernahme von Beschwerden, niedergebeugt von allerlei Befürchtungen, weichlich zu Anstrengungen und geneigt zur Genusssucht; doch könne man ein zweites göttliches Feuer des Geistes nicht verkennen, das im Herzen wie unter Schutt fortglimme.“ Statt nun diese Erscheinung dem selbstverschuldeten Verderben des Menschen zuzuschreiben, habe Cicero die Natur angeklagt. „Er sah wohl die Sache, aber die Ursache davon war ihm unbekannt, denn er hatte keinen Begriff von der Erbsünde, weil er der heil. Schriften unkundig war.“ Was Cicero in seiner Weise, das thäten in ihrer die Manichäer; sie hielten die ursprüngliche Natur für böse. „Julian redet nun so, als wenn auch wir behaupteten, es sei durch den Teufel etwas Substanzielles in dem Menschen geschaffen. Allein nach unserer Ueberzeugung hat der Teufel zu dem Bösen als zu einer Natur überredet, es aber nicht als eine Natur erschaffen, vielmehr eben die Natur durch Ueberredung verderbt. Denn derjenige, welcher dem Andern eine Wunde schlägt, bringt die Glieder nicht hervor, sondern verletzt sie blos. Die Wunden, welche dem Körper geschlagen werden, haben nur einen nachtheiligen Einfluss auf die Anwendung der Glieder; eben so verschlimmert die Wunde, welche die Sünde genannt wird, unsere Handlungsweise, welche gut war. Die Sünde ist also nicht Natur, sondern ein Verderben (der Natur).“ Eine Ansicht, die, wie wir gesehen, ein Resultat des manichäischen Kampfes war. Der Manichäismus sei ein Extrem in Beziehung auf die Lösung des Problems vom Bösen. Auf dem andern, entgegengesetzten Extrem stünden nun aber, sagt Augustin, die Pelagianer, „welche die Erbsünde leugnen, vor dem Bösen die Augen, so zu sagen, schliessen und dann meinen, es sei nicht da. Sie behaupten, die menschliche Natur sei von Gott, dem Guten, gut geschaffen worden,

und daran haben sie recht gegenüber den Manichäern; sie behaupten aber wieder, sie sei noch in Allen, die da geboren werden, ganz gesund, so dass sie schon in frühester Kindheit der Heilung Christi nicht bedürfe, und daran haben sie gross' Unrecht." Er selbst, Augustin, sieht sich in der Mitte zwischen beiden Extremen. Dieses Bewusstsein hat er und spricht es unumwunden aus. „Gleichwie die Arianer uns vorwerfen, wir seien Sabellianer; obgleich wir nicht sagen, einer und derselbe sei Vater, Sohn und Geist, wie die Sabellianer lehren, sondern sagen, eins und dasselbige Wesen sei des Vaters, Sohnes und Geistes, wie die Kirche lehrt: so werfen die Pelagianer uns vor, wir seien Manichäer, obgleich wir nicht sagen, etwas Böses sei die Ehe, welches die Manichäer lehren, sondern sagen: das Böse sei dem ersten Menschen zugestossen und von da in alle Menschen gedrungen, was die Kirche lehrt. Gleichwie aber die Arianer, indem sie den Sabellianern aus dem Wege gehen wollen, in etwas noch viel Schlimmeres verfallen, weil sie es wagen, nicht die Personen der göttlichen Dreieinigkeit, sondern das Wesen derselben als verschieden zu denken, so auch werden die Pelagianer, indem sie auf eine verkehrte Weise die Pest der Manichäer zu vermeiden suchen, überführt, dass sie von den Früchten der Ehe weit verderblicher denken, indem sie glauben, dass die Kinder des Arztes Christi nicht bedürfen."

Eine solche Verderbniss der menschlichen Natur, dass keine Heilung mehr möglich, nahm aber Augustin freilich nicht an, schon darum nicht, weil die Natur, wenn auch mit dem Verderben behaftet, doch der Substanz nach als Natur immerhin gut und als solche nicht vertilgt werden könne. „Noch ist das gut, was das verlorene Gut beklagt; denn wenn nicht etwas Gutes in der Natur zurückgeblieben wäre, so würde kein Schmerz über ein verlorenes Gut zur Strafe sein. . . . In der menschlichen Seele ist das Ebenbild Gottes durch die Seuche irdischer Affekte nicht so zerstört, dass in ihr nicht gleichsam einige äussere Züge übrig geblieben wären, woher man mit Recht sagen kann, dass sie auch bei der Gottlosigkeit ihres Lebens etwas thue oder

einsehe, was dem Gesetze gemäss ist, und dies ist, was Röm. 2, 14 gesagt ist. Es ist also nicht gänzlich getilgt, was in sie durch das Bild Gottes, als sie geschaffen wurde, eingedrückt ist. . . . Wie durch das neue Testament das Bild Gottes in dem Gemüthe der Gläubigen erneuert wird, welches die Gottlosigkeit nicht gänzlich vertilgt hatte, denn es war doch immer das zurückgeblieben, dass die menschliche Seele nicht anders als vernünftig ist, so ist auch in den Heiden das Gesetz Gottes nicht gänzlich durch die Ungerechtigkeit vertilgt und wird durch die Gnade erneuert hinein geschrieben. . . . Ohne einige gute Werke ist selbst das Leben des Schlechtesten nicht; diese aber nützen nichts zur Seligkeit." Und eben dies ist der stete Refrain Augustins: wenn auch Gutes noch da ist, es ist kein wahrhaft Gutes, und hilft darum nichts zur Seligkeit. Die Quelle ist getrübt; aus der getrübten Quelle kann aber kein reines Wasser fliessen. Mag man auch manchen Handlungen der Heiden das Lob der äusseren Gesetzmässigkeit nicht versagen; sieht man auf die Quelle, aus der sie entspringen, so sind sie nur verhüllte, glänzende Laster (siehe Apologie). Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, Röm. 14, 24. Wenn dann Julian einwarf, ob es denn Sünde sei, wenn ein Heide einen Nackenden kleide, die Wunden eines Kranken verbinde, so schied Augustin zwischen der Handlung an sich und der Gesinnung, aus der sie stamme. Jene, die Materie der Handlung, sei gut, aber da sie nicht aus dem rechten Glauben komme, sei sie Sünde. Diese ist im natürlichen Menschen faul, darum auch die Handlung. Nicht das Aeussere der Handlung, wie man sieht, gilt Augustin, sondern die Gesinnung, d. h. die Liebe, durch die der Glaube wirke, jene Liebe, die durch den h. Geist in unsere Herzen ausgegossen werde. Augustin kennt nur schwarz oder weiss, nichts dazwischen, kein Mittleres, nur Sünde oder Gnade. Was nicht aus dieser, ist aus jener; jede Handlung aber hat ihm nur Werth in dem Grundprinzip des Menschen, aus dem sie stammt, in der ganzen Einheit des inneren sittlichen Zustandes.

Das alles klingt schön und ist auch wahr; aber es darf

nicht dogmatisch engherzig zugeschnürt werden, wie es doch Augustin thut.

Nicht alle Kirchenlehrer, besonders die Alexandriner nicht, waren so ausschliessend. Sie fanden überall, auch in der Heidenwelt, Gutes, ja Christliches; eben das Gute war ihnen das Christliche; die Vermittelung bildete ihnen der Logos, der, in aller Welt ausgestreut, im Christenthum sein Centrum und in Christo seine persönliche Erscheinung hat. Wo sie Gutes der Handlung, der Materie nach fanden, schlossen sie dann auch auf das Gute der Gesinnung; sie schieden hier nicht so scharf und wollten nicht. Augustin scheidet scharf, ja er zweifelt meistens, dass die rechte Gesinnung sei, wo in der Erscheinung auch eine gute Handlung. Doch ist es nicht so, dass er alles Heidenthum ausschlösse; auch im Heidenthum anerkennt er Wirkungen des Geistes, Begnadigte, Glieder des Gottesstaates, aber — die Masse gehört nicht dazu.

Hiemit wären wir mit der augustinischen Lehre von der Ursünde und ihren Folgen zu Ende, oder besser, da, wie wir schon oben bemerkt haben, Augustin den menschlichen Willen einem Entwickelungsgesetz unterstellt, wären wir jetzt an das Ende, wenn auch nicht das letzte, dieser Entwickelungsreihe gekommen, die von dem freien Willen ausging. Ehe wir uns nun sofort der andern zuwenden, die von der Gnade ihren Ausgangspunkt nimmt und ebenfalls ihren Stufengang hat, nur dass dieser statt abwärts aufwärts führt, wollen wir die menschliche Entwickelungsreihe uns noch einmal vorführen, um den Gründen auf die Spur zu kommen, die Augustin bewogen, sie einen so dunklen Gang nehmen zu lassen. Dass er den Menschen nicht in gerader Linie, noch weniger aufwärts, sondern abwärts sich entwickeln lässt, das geschieht zunächst dem traditionellen Glauben der Kirche zufolge, dann, um der Gnade desto mehr Raum zu geben, was für ihn ein Postulat seiner religiösen Anschauung war. Dazu kommt, um diese Entwickelung abwärts als eine so allgemeine, universale darstellen zu können, dass ihm die erste Willensentscheidung des Urmenschen eine prinzipielle, grundlegende Bedeutung hat, nicht blos

für seine (des Urmenschen) eigene Person und seine ganze übrige Lebensrichtung, sondern auch für das gesammte Menschengeschlecht, für alle seine Nachkommen, „die alle jener eine war, der sie, als er sündigte, in der Zeugungskraft seiner Lenden trug," wesshalb alle der Macht, Schuld und Strafe jener Sünde verfallen seien. Das sind die eigentlichen Gründe, die auf Augustin wirkten und ihn für eine Entwickelung der Menschheit, wie er sie gab, bestimmten. Darin liegt es, wenn er den Willen des ersten Menschen für's Böse sich entscheiden lässt, was doch nach allen seinen Voraussetzungen ein, wie er selbst bekennt, ganz Unmotivirtes, Unbegreifliches ist; darin, dass er das Vermögen zum Guten und mit ihm als Voraussetzung das Wahlvermögen so schnell verloren gehen und in das Gegentheil, das Vermögen, nur das Böse zu wollen, umschlagen lässt, so unbegreiflich es ist, wie eine an sich naturgemässe Handlung die menschliche Natur mit einem Male so verkehrt haben sollte, und wie der Mensch in Folge der einen Sünde „der harten Nothwendigkeit zu sündigen" für immer anheim fiel; darin, wie er eine Erbsünde und Erbschuld anzunehmen sich getraute — offenbar das Härteste, was er seinen Anhängern zumuthet; darin, wenn er die ganze Menschheit „zu einer verdorbenen und verlorenen Masse macht, aus der nur die Barmherzigkeit Gottes einen Theil errettet".

Die Gnade.

Die Gnade und der Gnadenstand werden von Augustin wesentlich bestimmt und dargestellt in ihrem Verhältniss zu dem vorausgehenden Ur- und Sündenstand, so dass sich diese drei Stände gegenseitig beleuchten. Im ersten hatte der Mensch den freien Willen im vollen und höchsten Sinne des Wortes, ganz, noch ungebrochen, das Könnennichtsündigen, die Möglichkeit, nicht zu sündigen, und zwar eine wirksame und lebenskräftige. Und wenn er seine Idee verwirklicht hätte, so wäre das Könnennichtsündigen zu einem Nichtkönnensündigen, zur (moralischen) Unmöglichkeit zu sündigen für ihn geworden; er hätte dann nicht anders mehr können, als nicht sündigen, als gut sein; es wäre ihm dies wie zur zweiten Natur geworden. Statt dessen ist nun aber, sofern er in Folge eines unbegreiflichen, grundlosen

Aktes seines Willens von der rechten Bahn abgewichen ist, das Könnennichtsündigen zu einem Nichtkönnennichtsündigen, zu einer moralischen Unmöglichkeit nicht zu sündigen für ihn geworden; er kann nun nicht mehr anders als sündigen. Die Sünde ist jetzt die wirkliche Macht im Menschen. Zwar ist die Möglichkeit des Guten nicht ausgeschlossen, aber dass diese Möglichkeit Wirklichkeit werde, das kann nicht geschehen ohne die Gnade. „Niemand sage, so sei der Mensch gemacht worden, dass er von der Gerechtigkeit zwar hätte in die Sünde gehen können, aber von der Sünde zur Gerechtigkeit nicht zurückkehren könnte. Freilich, dass er in die Sünde fiel, dazu reicht ihm der freie Wille hin, mit dem er selbst sich befleckt hat; dass er aber zur Gerechtigkeit wieder zurückkehrt, bedarf er des Arztes, weil er nicht gesund ist, bedarf er des Lebendigmachers, weil er todt ist."

So systematisch und gemacht diese ganze Darstellung Augustins aussieht, so ist er doch zu dieser Anschauung nicht ohne den grössten Herzens- und Lebensantheil gekommen; denn wie die Macht der Sünde, so hat er auch die der Gnade erfahren.

Nirgends lebendiger, inniger findet sich dies ausgesprochen, als in den Bekenntnissen. Gleich zu Anfang. „Wie soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und Herrn? fragt Augustin. In mir selbst muss ich ihn heranrufen, wenn ich ihn anrufe; und welche Stätte ist in mir, wo mein Gott in mich eingeht, der Gott, der Himmel und Erde schuf? Herr, mein Gott, ist denn in mir Etwas, das dich fasst? Fassen dich denn Himmel und Erde, die du schufst, in denen du mich erschufst? Oder weil ohne dich nicht wäre, was da ist, kommt es daher, dass dich Alles, was ist, fasset? Weil denn auch ich bin, was flehe ich zu dir, dass du in mich kommest, der ich gar nicht wäre, wenn du nicht in mir wärest? Denn liesse ich mich selbst in die Tiefen hinab, so bist du auch dort; bettete ich mich in die Unterwelt, siehe, so bist du auch dort. Ich wäre also nicht, mein Gott, ganz und gar wäre ich nicht, wenn du nicht in mir wärest. Ja noch mehr, ich wäre nicht, mein Gott,

wenn ich nicht wäre in dir, von dem Alles, durch den Alles, in dem Alles ist. Ja, so ist's, Herr, so ist's!"

In solchen Ergüsssen dürfen wir wohl die religiöse Grundstimmung Augustins erkennen, und in dieser Stimmung die psychologische Unterlage, auf der sich nachmals seine dogmatischen Bestimmungen über die Gnade auferbauten. Sie ist ganz unabhängig von aller Polemik, kein Produkt einer müssigen Spekulation; sie ist ihm herausgewachsen aus seinem tiefsten Innern, aus seiner Lebensmitte. Sie war längst das Leben seiner Anthropologie vor aller Polemik gegen den Pelagianismus, mit dem er erst zehn Jahre darnach zu thun hatte. Wie oft noch hören wir ihn einen solchen Ton anschlagen, so dass man ihm wohl anspürt, er fühle sich nur wohl im Elemente Gottes, gleichsam badend in den göttlichen Fluthen. „Wer wird mir verleihen, zu ruhen in dir? ruft er ein andermal aus. Wer wird mir verleihen, dass du kommst in mein Herz und dasselbe trunken machest, auf dass ich mein Böses vergesse und als mein einiges Gut dich umfasse? Was bist du mir? Siehe mich erbarmend an, dass ich wage, zu reden. Und was bin ich dir, dass du von mir willst geliebt sein, und wenn ich's nicht thue, mir zürnst und unermessliches Elend drohst? ... Sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich. Ach! eilen lass mich dem liebenden Rufe nach und dich ereilen und ergreifen. Verbirg dein Angesicht nicht vor mir; sterben will ich, um nie zu sterben, damit ich dich sehe." Und dieses Sein Gottes in ihm fühlt er als ein mächtiges, schöpferisches. „Das Haus meiner Seele ist enge. Wie wirst du einziehen? Mach' es weit. Es ist abbrüchig, stell' es wieder her. In ihm ist Viel, was dir missfällt. Wer kann es reinigen? Wem kann ich rufen ausser dir?"

Hiezu kommt dann aber noch ein Zweites, das ebenso grundlegend ist für Augustins Anschauung von der Gnade. So tief er nämlich eine Sehnsucht in sich fühlt nach der inneren, unmittelbaren, steten Gemeinschaft mit Gott, und ein Bedürfniss, gleichsam um und um getragen und angelegt zu sein von der Atmosphäre seines Gottes, so tief ist

auf der andern Seite sein Gefühl von der Sünde, die ihn von Gott scheidet durch eine von menschlicher Seite her unübersteigliche Kluft. Und dieses Gefühl ist es, das seiner Doktrin vom Fall und Verderben der Menschheit, wie wir sie im vorhergehenden Abschnitt lasen, mit zu Grunde liegt. So weit die Menschheit geht, so weit geht ihm diese Sündhaftigkeit. „Auf dem ganzen Erdkreis vom Orient bis zum Okzident liegt ein ungeheurer Kranker." Bis zu einer solchen Tiefe hat die Krankheit das menschliche Wesen durchdrungen, dass diesem schlechterdings unmöglich ist, durch eigene Kraft von dem innersten Grunde aus sich zu erneuern. Es musste herabsteigen, und „es stieg herab, den ungeheuren Kranken zu heilen, der allmächtige Arzt."

Auf diesen beiden Prämissen baut sich Augustins Lehre von der Gnade auf.

Vergebung der Sündenschuld ist somit die eine Seite dieser Gnade: die negative. Die positive ist Mittheilung göttlichen Lebens. Es ist aber wesentlich doch nur Eine. „Wie wer an einer Wunde hinkt, desshalb geheilt wird, damit, wenn das Uebel gehoben worden, der künftige Schritt geleitet werde, so heilt der obere Arzt unsere Uebel nicht blos dazu, dass sie nun nicht mehr seien, sondern auch, dass wir in's Künftige recht wandeln können." Die Gnade unterstützt „zweifach, sowohl dadurch, dass sie erlässt, was wir Böses gethan haben, als auch dadurch, dass sie uns hilft, vom Bösen abzulenken und das Gute zu thun."

Diese positive Gnade ist unserem Augustin Prinzip alles Guten und Göttlichen im Menschen — in intellektueller und sittlicher Beziehung. Was am Menschen wahrhaft Gutes ist, ist eine Wirkung von ihr, und hiermit tritt Augustin der pelagianischen Gnadenlehre entgegen, die ausser der Sündenvergebung es nicht höher bringt, als zu einer Natur- oder Lehrgnade. Zugleich versetzt er sie mitten in den Menschen, und zwar als Trieb, als Lebenskraft, lässt sie nicht auf der Peripherie (als Lehre, Mahnung, Beispiel), während im Mittelpunkt ein ganz anderes Prinzip (die eigene Natur) wirksam ist. Augustin kann sich darüber nicht oft genug aussprechen. „Sie zeigt nicht blos dem Menschen,

was er zu thun habe, sondern wirkt auch auf ihn ein und flösst ihm Neigung ein, zu thun, was zu thun er als seine Pflicht erkannt hat." Das ist „die wahrhaft göttliche Lehrweise, dass wir nicht blos an liebenswürdige Dinge glauben, sondern auch das, woran wir glauben, lieben. Wollte man eine solche Gnade eine Lehre heissen, so könnte der Ausdruck nur den Sinn haben, dass man annähme, Gott selbst gösse eine solche Lehre mit unaussprechlicher Anmuth immer tiefer und tiefer in's Innere der Menschen hinein, nicht blos durch diejenigen, welche da äusserlich pflanzen und begiessen, sondern auch durch sich selbst, als der im Verborgenen das Wachsthum ertheilt. . . . Wer aber erkennt, was er thun sollte, ohne es zu thun, hat nicht von Gott diese Erkenntniss vermittelst der Gnade, sondern vermittelst des Gesetzes, nicht durch den Geist, sondern nur durch den Buchstaben.... Was hilft es, durch äusseres Predigen den Glauben bauen wollen, wofern der Herr ihn nicht von Innen in Folge seiner Erbarmung erbaut? . . . Die, welche dem Worte des Predigers, welches von aussen erschallet, glauben, haben es innerlich vom Vater gehört und gelernt; die aber nicht glauben, hören wohl von aussen, aber nicht von innen."

Hatte ferner Pelagius gelehrt, die Gnade beziehe sich nur auf das Können, auf unser Vermögen, zu wollen und zu handeln, so sagt Augustin, „nicht blos in dem Vermögen, zu wirken (denn dieses hatten wir schon durch die Natur und den Unterricht erhalten), sondern im Wirken selbst werden wir von Gott unterstützt; denn der Apostel sagt nicht blos, Gott ist es, der in uns wirket das Können, gleichsam als hänge dann das Wollen und Wirken nur von uns ab, und als bedürften wir in diesen beiden Stücken keines göttlichen Beistandes, sondern er sagt vielmehr: Gott ist's, der in uns wirket sowohl das Wollen als das Vollbringen. . . . Durch diese Gnade wird nicht blos das natürliche Willens- und Handlungsvermögen, sondern selbst auch der Wille und die Handlung unterstützt. Es folgt ja noch keineswegs, dass, wer kommen könne, auch wirklich komme, falls er nicht kommen gewollt und nicht wirklich gekommen ist. Allein jeder, welcher vom Vater gelernt hat, kann nicht blos kom-

men, sondern kommt wirklich, und in ihm sind nicht getrennt die Vollkommenheit des Vermögens, die Neigung des Willens und die Wirklichkeit der Handlung. . . . Nur dann wird Pelagius mit uns übereinstimmen, wenn er behauptet, dass nicht nur das Vermögen im Menschen (welches auch vorhanden ist, wo der Mensch weder einen guten Willen hat, noch gut handelt), sondern dass selbst der (gute) Wille und die (gute) Handlung, welche nur im Menschen sind, wofern er das Gute will und das Gute thut, von Gott unterstützt und dergestalt unterstützt werde, dass wir ohne diese Unterstützung nichts Gutes thun können." Augustin zitirt hiefür Joh. 6, 44. und 65.; 15, 5.; Röm. 12, 3.; 1. Kor. 15, 10.; 2. Kor. 3, 5. u. s. w.; besonders aber auch noch viele Stellen des alten Testaments.

Das ist unserem Augustin die spezifisch-christliche Gnade. „Es mag eine natürliche Gnade geben, durch welche wir vernünftige Geschöpfe sind und von den Thieren unterschieden werden; es mag ferner eine natürliche Gnade geben, gemäss welcher selbst Menschen von Menschen unterschieden werden, z. B. die Schönen von den Hässlichen, die Geistreichen von den Geistlosen;" das seien Naturgaben. Das aber habe mit der christlichen Gnade nichts zu thun. „Wenn die Möglichkeit des Glaubens in der Natur liegt, folgt desswegen schon, dass auch die Wirklichkeit desselben in ihr liege? Oder ist der Glaube schon desswegen Jedermanns Sache, weil (2. Thess. 3, 2.) Alle glauben können? Der Apostel Paulus sagt nicht (1. Kor. 4, 6. 7.), was kannst du haben, ohne dieses Habenkönnen empfangen zu haben, sondern seine Worte lauten schlechtweg, was hast du, ohne es empfangen zu haben? Möge also immerhin die Fähigkeit oder Möglichkeit, zu glauben oder zu lieben, in der menschlichen Natur liegen: die Wirklichkeit des Glaubens oder der Liebe sind immerhin Gnaden, welche den Gläubigen geschenkt werden. Jene Natur, mit welcher wir die Fähigkeit oder Möglichkeit, zu glauben, haben, unterscheidet nicht den Menschen vom Menschen; der wirkliche, nicht blos der mögliche Glaube hingegen unterscheidet den Gläubigen vom Ungläubigen."

Alles in Einem ist also die augustinische Gnade eine den Menschen umbildende, höhere Kraft, dadurch er ein Kind Gottes wird, die Schöpferin des göttlichens Lebens in der Kreatur, den Geist erleuchtend, heiligend, Liebe wirkend zu dem als gut Erkannten, gewirkt durch den h. Geist (Matth. 10, 20.; Röm. 5, 5.; 8, 14.; 1. Kor. 12, 11.; Gal. 4, 6.). Als eine Kraft Gottes mit göttlicher Wirkung im Menschen wird sie von Augustin beschrieben. „Ich habe dich geschaffen, schaffe dich nun von Neuem; ich habe dich gebildet, ich bilde dich wieder um; wenn du dich nicht könntest erschaffen, wie könntest du dich umschaffen!“

Wo und wie aber diese Gnade wirke, sagt Augustin, sehen wir nicht. „Viele sehen wir zum Sohne kommen, weil wir Viele sehen, welche glauben an Christus, aber wo und wie sie es vom Vater gehört und gelernt haben (Joh. 6, 36. 37.), sehen wir nicht. Zu verborgen ist diese Gnade. Dass es aber eine Gnade sei, wer zweifelt daran? .... So schafft Gott die Söhne der Verheissung und die Gefässe der Erbarmung, welche er zur Verherrlichung bestimmt hat.“

Um nun diese Gnade in ihr volles Licht zu stellen, besonders auch im Gegensatz gegen den Pelagianismus, führt Augustin eine Reihe von Bestimmungen und Eigenschaften an, die ihre charakteristischen Merkmale seien, und die sich allerdings schwer abweisen lassen, wenn man einmal die augustinischen Prämissen angenommen hat.

Als eine *freie* und *unverdiente* bezeichnet Augustin in erster Linie die göttliche Gnade. Nicht sei sie eine solche, die man, wie Pelagius sage, erst sich zu erwerben, zu verdienen habe. „Gott gibt Gnade seines Namens wegen.“ Sie sei das Werk eines schlechthin freien, göttlichen Entschlusses; ihr Bestimmungsgrund liege in ihr selbst, nicht in einer vorhergehenden Thätigkeit des Menschen, noch in vorausgegangenen Verdiensten. So sie vom Verdienst des Menschen abhienge, wäre sie ja nicht Gnade. „Wie könnte sonst Gnade heissen, was nicht umsonst gegeben, was gleichsam als eine Schuld bezahlt wird!.... Wenn wir zuvor ihn geliebt und hiedurch Gottes Liebe verdient hätten, so wären *wir* es, welche zuerst ihn erwählten, um hiedurch würdig zu wer-

den, auch von ihm erwählt zu werden.... Wie? Ohne Gnade Gottes soll man, wie Pelagius sagt, zu Gott hineilen, um zur Gnade Gottes zu gelangen! Was kann da wohl die Gnade noch Grösseres oder was auch nur Gleiches dem Menschen verleihen, wenn der Mensch ohne Gnade einzig und allein durch die Freiheit seines Willens Eines Geistes mit dem Herrn zu werden vermag!.... Wenn so die Gnade nur eine halbe sein soll, warum nicht gar Alles dem Menschen überlassen, damit er, als der sich aneignen konnte, was er nicht hatte, selbst auch vermehre, was er sich aneignete? warum dies nicht, das sehe ich allerdings nicht ein, als etwa, weil man den göttlichen Zeugnissen, die den Glauben, von welchem alle Frömmigkeit ausgeht, als ein Geschenk Gottes darstellen, nicht widerstreiten kann." Eine solche Scheidung dessen, was der Mensch, und dessen, was Gott thue, sei, meint Augustin eine mechanische Theilung, „als schlösse der Mensch mit Gott einen Vertrag, gemäss welchem er einen Theil des Glaubens sich zueignet und ihm einen Theil überlässt, und wobei er, was eben den Stolz anzeigt, den ersten Antheil sich selbst hinwegnimmt, den folgenden dann Gott gibt.

Also schon im Begriff der Gnade als solcher, sagt Augustin, liege es, eine freie zu sein, ansonst sie sich selbst widerspreche, sich aufhebe. Zu diesem Grund fügt er dann noch einen andern, der vom Standpunkt des Menschen hergenommen ist, der für sich, d. h. ausser und ohne die Gnade, nichts Gott Wohlgefälliges wirken könne, des guten Prinzips ermangle. „Der Mensch wird zu einem guten Baum, wofern er die Gnade Gottes empfängt; denn aus einem bösen zu einem guten schafft er sich nicht durch sich selbst, sondern nur aus und durch und in demjenigen um, welcher allezeit gut ist." Nicht desswegen also werde die Gnade dem Menschen zu Theil, „weil er schon gläubig ist, sondern damit er gläubig werde; nicht weil er es durch gute Werke verdient hat, sondern damit er sich gute Werke verdiene." Wer daher in dem menschlichen Verhalten den Grund der Gnade suche, verkenne wie die göttliche Gnade, so die menschliche Natur, und verkehre die Stellung und das Ver-

hältniss beider zu einander, zum Grund machend, was Folge, und zur Folge, was Grund. „Welche Verdienste konnten wir auch haben zur Zeit, als wir Gott noch nicht liebten? Um die Liebe zu erhalten, mit der wir lieben sollten, sind wir geliebt worden, als wir jene Liebe noch nicht hatten. Nimmer vermöchten wir Gott zu lieben, wofern wir eine solche Liebe nicht von dem erhielten, der uns zuvor geliebt, und weil er uns zuvor geliebt hat. Was aber könnten wir Gutes thun ohne eine solche Liebe? Oder wie nicht Gutes thun mit solcher Liebe?“

Eine unverdiente sei die Gnade aber auch schon mit Beziehung auf das Heil, das sie bringe. Denn das Heil, d. h. unsere Erlösung sei wahrhaftes Heil nur, sofern es im Grunde Gottes ruhe, in göttlichem Grunde befestiget sei. Hätte nun aber die Gnade ihre Begründung in uns, so hätte auch unsere Rettung und Erlösung ihren Quell und Ursprung in uns und nicht in Gott; d. h. es wäre keine Erlösung. „Wir würden nur immer wieder unsere Gerechtigkeit aufstellen.“

Endlich führt Augustin auch noch die Heilsordnung an, welche die freie Gnade fordere. Der Mensch sei gefallen durch sich selbst, habe sich durch seine Schuld losgerissen von der normalen Entwickelung, die ihm gesetzt war. Was die Freiheit verbrochen, habe die Gnade wieder gut gemacht. Die Erlösung sei daher im ganz spezifischen Sinne ein Gnadenwerk, ein Werk, in dem Gott allein die Ehre und der Dank gebühre. Es gehöre somit zur Ordnung des Heils, dass wir ganz und gar auf eigene Verdienste verzichten, uns ganz hingeben an Gott, Alles nur aus ihm schöpfen. „Oft und auffallend genug hat Paulus gegen den menschlichen Stolz gesprochen, auf dass nie der Mensch des Menschen und somit auch nie der Mensch seiner selbst sich rühme. Seine einzige Absicht dabei ist, den Menschen zu erniedrigen und Gott allein zu erheben.“ Diese freie Gnade Gottes anzuerkennen, sei daher ein wesentliches Stück der Heilsordnung. „Denn wenn die Tugend nur in der Schwachheit mächtig ist, wird Keiner vollkommen, welcher in sich die Schwachheit nicht anerkennt.“ Umgekehrt, von sich aus den An-

fangspunkt des neuen Lebens ausgehen lassen, sei nichts anderes, als Fleisch zu seinem Arme machen; „verflucht aber sei, wer das thut."

Auch an geschichtlichen Zeugnissen und Beispielen für die freie Gnade lässt Augustin es nicht fehlen, womit er beweisen will, dass sie gegeben worden sei und noch täglich gegeben werde, „wo nicht nur keine guten, sondern wo sogar böse Verdienste vorausgegangen". Selbstverständlich erinnert er zuallererst an Paulus. „Abgewandt vom Glauben, den er verwüstete, und gegen ihn heftig entbrannt, wurde er plötzlich durch die Uebermacht der Gnade zum Glauben bekehrt, und dergestalt, dass er nicht blos aus einem Feind ein Freund wurde, sondern auch aus einem Verfolger ein Verfolgter in der Vertheidigung des Glaubens, den er selbst einst verfolgt hatte, und ein Dulder. Denn ihm ward verliehen von Christo, an ihn nicht blos zu glauben, sondern für ihn zu leiden." Weiter erinnert Augustin an die kleinen Kinder, welche die h. Taufe empfangen, „ohne Willen und also auch ohne vorhergehendes Verdienst des Willens, und überdies der Taufe und dem Empfang der göttlichen Geheimnisse sich oft augenscheinlich, weil weinend, widersetzen, was allerdings grosse Sünde wäre, falls es von ihnen mit freiem Willen geschähe." Ein Beispiel, das nicht unpassender gewählt sein könnte sowohl mit Beziehung auf die grosse Taufgnade, als auf das Weinen der Kinder, und nur begreiflich ist, wenn man die augustinische Vorstellung von der Taufe hat und nicht weiss, wie das Weinen der Kinder ein natürlicher Akt ihrer Natur ist!

Wenn nun die Gnade Gottes das Prinzip alles Guten in uns, diese Gnade aber eine freie ist, kann, fragt Augustin, hier auch noch von Verdiensten die Rede sein? Doch, antwortet er, aber in dem Sinne, dass sie Gnadengaben Gottes sind. Was nun Gott so in uns wirkt, das sieht er nach seiner Gnade als unsere Verdienste an, die er belohnt als die unseren, und belohnen kann als wahre, wahrhaft gute, weil von ihm gewirkte, als die seinigen. „Wenn nämlich alle unsere Verdienste guter Art Gaben Gottes sind, so krönet Gott deine Verdienste nicht als deine Verdienste, sondern

als seine Gnadengaben.“ Wie nun aber Gott nach seiner Gnade sein Wirken in uns als unser Wirken betrachtet und belohnt, so sollen wir der Wahrheit gemäss unsere Verdienste als Gottes Gnadengabe in uns dankbar und demüthig anerkennen. „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern dir gebührt das Lob.“

Als eine nothwendige bezeichnet dann weiterhin Augustin diese Gnade, nothwendig für den Menschen zum Guten, und zwar nicht etwa nur relativ nothwendig, so dass wir durch sie nur desto leichter unsere Pflichten erfüllen könnten, sondern absolut nothwendig, sofern es ohne sie gar keine Möglichkeit des Guten gebe, und Gutes nur möglich sei durch sie. „Sie ist nothwendig für jeden guten Akt, für jeden guten Gedanken, für jede gute Rede des Menschen, für jeden Augenblick. Es kann ohne sie absolut nichts Gutes, was sich auf Frömmigkeit und wahre Gerechtigkeit bezieht, geschehen.“ Durch sie sei des christlichen Lebens Anfang, Mitte und Wachsthum, Ende und Vollendung bedingt; ohne sie könne es weder beginnen, noch fortdauern, noch sich vollenden.

Schon der Anfang des christlichen Lebens, d. h. der Glaube sei ein Werk der Gnade. Augustin hatte früher den Glauben oder doch den Anfang des Glaubens freigegeben der eigenen Kraft des Menschen, als wodurch wir dann erst die Gnade Gottes, fromm und gerecht zu leben, erlangten, oder doch ihn so bestimmt, dass Gott zwar ihn wirke, dem eigenen Willen des Menschen aber frei lasse, zuzustimmen oder aber nicht. Die Konsequenz und, wie er sagt, vorzüglich die Stelle 1. Kor. 4, 7. führte ihn indessen darüber hinaus. „Der Geist der Gnade ist es, welcher den Glauben hervorbringt, demgemäss unsere Bitten, thun zu können, was das Gesetz verlangt, erhört werden. . . . Der Glaube, nicht blos die Werke, sind eine Gabe Gottes,“ und schon der Ursprung des Glaubens, nicht blos das Wachsthum, der Glaube schlechthin. „Unsere ganze Glaubensfähigkeit stammt aus Gott. . . . Wenn der Geist der Gnade den Glauben nicht hervorbrächte, wozu bitten um den Glauben? Es wäre durchaus unnütz, wenn diesem Gebete nicht die ganz richtige Ueberzeugung

zu Grunde läge, der allmächtige Gott könne auch einen verkehrten und gegen den Glauben feindlich gesinnten Willen zum Glauben umwenden. . . . Zwar behaupten Viele, der Ursprung des Glaubens müsse uns, das Wachsthum des Glaubens aber Gott zugeschrieben werden, gleichsam als wenn der Glaube an sich kein Geschenk wäre, wohl aber das Wachsthum des Glaubens, und zwar dieses nur als Belohnung jenes Verdienstes, welches wir durch den Anfang des Glaubens erworben hätten. Dann aber würde die Gnade Gottes nach unsern Verdiensten gegeben. Wir leisteten somit durch den Anfang des Glaubens Gott vorerst gleichsam einen Dienst, welchen Gott durch Vermehrung des Glaubens und durch Erhörung der Bitten des Gläubigen belohnt." Selbst des Gebets um den Glauben und das Gute werde, sagt Augustin, der Mensch nur fähig und mächtig durch Gott.

Diese Gnade nennt Augustin wohl auch die zuvorkommende, vorbereitende, insofern sie, allem Verdienst von Seite des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen anziehe und mit innerer, unwiderstehlicher Nothwendigkeit die ersten Regungen des Guten hervorbringe, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben wecke.

Und wie zum Anfang des christlichen Lebens, so sei diese Gnade auch nothwendig zum Fortgang, „nicht nur zur Rechtfertigung des Sünders, auf dass derselbe durch das Gute, das ihm für Böses zu Theil wird, aus einem Gottlosen ein Gerechter werde, sondern auch selbst für den nothwendig, der schon gerechtfertigt ist aus dem Glauben, damit die Gnade mit ihm wandle und er, auf die Gnade gestützt, nicht wieder falle." Unter dem Fortgang des christlichen Lebens versteht dann Augustin besonders die christlichen Werke, daher auch diese wie der Glaube ihm eine Frucht der Gnade sind. „Aus göttlicher Gnade werden wir sowohl zum Glauben berufen, als erhalten wir gläubig die Kraft zu guten Werken."

Augustin nennt diese Gnade auch die cooperative, die erhaltende, wie die erste die schöpferische, die dritte die vollendende, „wie denn Gott wirkt das Wollen und das Vollbringen."

Diese dritte, die vollendende, wird von ihm gewöhnlich als „die Gnade der Beharrlichkeit" bezeichnet, darunter er Ausdauer bis zum Tode versteht, „nach welchem wir nicht mehr in Gefahr sind, zu fallen." Und diese Beharrlichkeit ist ihm in ganz vorzüglichem Sinne Gnade, „insofern es viel schwerer ist, diese Gnadengabe zu besitzen, als irgend eine andere, wiewohl es demjenigen, welchem nichts schwer ist, gleich leicht ist, diese wie jene zu geben." Sie sei, so zu sagen, die Krone aller übrigen. Denn im Begriffe dieser Gnade sei schon enthalten, dass der, welcher sie empfangen, derselben nimmer verlustig werde, da ihre Wirksamkeit eben darin bestehe, dass, wer sie erhalte, im Guten verharre bis an's Ende. „Wir nennen uns Auserwählte oder Kinder Gottes, weil wir Alle so nennen, welche wir als Wiedergeborene augenscheinlich ein frommes Leben führen sehen. Allein nur dann ist man in Wahrheit, was man heisst, wenn man in dem verharrt, dessetwegen man diesen Namen erhält. Diese Gnade bewirkt, dass wir im zweiten Adam standhaft verharren, nachdem wir aus dem Falle, der im ersten Adam geschehen, wieder gerettet sind. Durch diese Standhaftigkeit wird unsere Aehnlichkeit mit den Engeln, die nie gefallen sind, bedingt. So lange aber ein Mensch noch lebend ist, ist er immer im Ungewissen, ob er diese Gabe erhalten hat; denn wenn er gefallen ist, ehe er starb, so sagt man, er sei nicht beharrt und darin hat man Recht. Man muss daher einen Menschen beharren gesehen haben bis zum Tod, um sagen zu können, er habe die Gnade der Beharrlichkeit empfangen."

An diese Bestimmungen der Gnade als einer unverdienten und freien, als einer zum Heil unbedingt nothwendigen, einer zuvorkommenden, unterstützenden und vollendenden reiht Augustin schliesslich noch die Bestimmung der Unwiderstehlichkeit, so kräftig und mächtig sei sie. „Denn dem, der zuerst widerstand, wird das Hören der göttlichen Berufung durch die göttliche Gnade selbst verschafft, und darauf wird in ihm, der jetzt nicht mehr widersteht, die Liebe zur Tugend entzündet. . . . Es ist kein Herz so hart, dass von ihm diese Gnade verworfen würde; denn

desshalb wird sie eben zu Theil, damit die Härte des Herzens zuerst weggenommen werde. . . . Dass aber dem Willen Gottes der menschliche Wille nicht widerstehen könne, ist Niemanden zweifelhaft."

Das war in der Idee der Gnade die letzte Konsequenz, die Augustin zog; sie hatte sich ihm auch erst ausgebildet im Verlauf des Streites. Ihr Verständniss hängt übrigens mit der Lehre von der Prädestination zusammen.

In alle ihre Momente auseinander gelegt steht nun die augustinische Gnade vor uns — in ihrer Uebermächtigkeit. So gross hat sie indessen Augustin gefasst und fassen zu müssen geglaubt, um der Sünde, die er auch nicht tief genug fassen zu können meinte, ein überwiegendes Gegengewicht zu bieten. Und doch hat man schon von Anfang an diese augustinische Gnade für unzureichend erklärt, und zwar von ihrem eigenen Standpunkt aus, gegenüber der Sünde und ihren Folgen. Man hat nämlich gesagt, wenn die Konkupiszenz und der Tod Strafe der Sünde seien, warum werde in den Begnadigten nicht auch zugleich diese Konkupiszenz und dieser Tod aufgehoben? Denn dass sie nicht aufgehoben seien, zeige die tägliche Erfahrung; dass sie aber aufgehoben sein sollten, scheine mit Nothwendigkeit die Gnade zu fordern, da sonst die Sünde und deren Fluch weiter reichte als die Gnade und deren Kraft. Somit bleibe nur die Alternative: entweder anzunehmen, dass die Gnade keine zureichende sei, oder dass die Folgen der Sünde, wie sie Augustin herzähle, z. B. der Tod, nicht Strafen, sondern ursprüngliche Naturordnung seien.

Was weiss nun Augustin hiegegen vorzubringen? Die Gnade, sagt er, wirke stufenweise; zwar alle Folgen des Falls würden aufgehoben, aber in einer gewissen Succession, Ordnung, die von innen nach aussen steige, so dass zuletzt die äusseren Strafen aufgehoben würden, nachdem sie innerlich überwunden seien als Strafen. Auch im Heil, in der Gnade sei eine Ordnung, ein Gesetz der Entwickelung, wie in der Sünde. Dieses Gesetz sei zugleich im Interesse eben der Begnadigten. Was somit in Folge der Sünde eingetreten, die Ordnung der Strafe der Sünde, bleibe allerdings

auch für die Begnadigten hienieden, aber mit dem Unterschiede, dass, was an sich böse, eben für sie zum Guten diene. So habe einerseits die Strafe aufgehört, für sie Strafe zu sein, diesen Stachel als Strafe zu haben, und diene doch anderseits für sie zur Prüfung, als Reizmittel, als Uebung im Guten, als Terrain, auf dem sich ihre Tugend erst recht entfalten könnte. „Wenn nach dem Sakrament der Wiedergeburt der Leib sogleich die Unsterblichkeit erlangte, so würde der Glaube entkräftet werden, der nur dann Glaube ist, wenn er jene Dinge, die nicht gesehen werden, in Hoffnung erwartet. Es sollte aber durch die Kraft und den Kampf des Glaubens sogar die Furcht vor dem Tode überwunden werden, wie dies zumal bei den h. Märtyrern geschah, in welchen der Glaube sonst nimmermehr gekämpft und gesiegt hätte, wenn kein Kampf möglich gewesen wäre, wenn die Heiligen nach der Wiedergeburt der Taufe keinen körperlichen Tod mehr hätten erleiden können. . . . So kehrte sich durch eine grössere und wunderbarere Gnade des Erlösers die Strafe der Sünde in den Nutzen der Gerechtigkeit, nicht weil der Tod, der damals etwas Böses war, nun etwas Gutes wäre, sondern weil Gott dem Glauben so grosse Gnade verlieh, dass der Tod, der dem Leben offenbar entgegen ist, nun ein Mittel wird, durch das man zum Leben übergeht.“ Augustin exemplirt dabei mit dem Gesetz, „dadurch die Sünde verboten wird und das der Apostel gleichwohl die Kraft der Sünde nennt. Wie nun das Gesetz kein Uebel ist, wenn es die Begierlichkeit derjenigen vermehrt, die da sündigen, also ist auch der Tod kein Gut, wenn er die Glorie des Leidenden vermehrt. Das Gesetz bleibt gut, weil es ein Verbot der Sünde ist, und der Tod bleibt böse, weil er der Sold der Sünde ist. Gleichwie aber die Bösen nicht nur das Böse, sondern auch das Gute auf böse Weise gebrauchen, also machen auch die Gerechten nicht nur vom Guten, sondern auch vom Bösen einen guten Gebrauch. Und daher kömmt, dass die Bösen auch das Gesetz auf böse Weise gebrauchen und dass die Guten auf gute Weise sterben, ob auch der Tod ein Uebel.“

Zum Abschluss der Lehre von der Gnade folge hier noch

anhangsweise die Lehre Augustins von der Taufe, speziell der Kindertaufe; denn die Taufe ist ihm das Sakrament der Gnade. Die Taufe.

Schon in Folge des Falles des Stammvaters ist, wie wir von Augustin hörten, der Mensch ein Sünder, der unter dem Zorn Gottes und in der Gewalt des Teufels steht. Das Erste ist daher für den Menschen, wie für die Gnade, dass dem Sünder Sündenvergebung zu Theil wird, und darein setzt nun Augustin zunächst die Bedeutung der Taufe.

Sofern aber diese Sündenvergebung in Kindern nur auf die Vergebung der Schuld der Erbsünde sich beziehen kann, so gilt in erster Linie dem Augustin die Taufe als das Specificum gegen die Erbschuld; dann aber auch gegen alle daraus entspringenden wirklichen Sünden. In der Taufgnade erkennt er nämlich ein Prinzip der Sündenvergebung, das sich auf das ganze Leben erstreckt; oder vielmehr in der Taufe die wesentliche Bedingung, dass die Menschen künftig auch für ihre wirklichen Sünden Vergebung erlangen. Im Gegensatze zu den Pelagianern ist es besonders diese Sündenvergebung, die er premirt. „Christus ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder.“ Wenn nun die Taufe keine Taufe zur Vergebung der Sünde wäre, so würde sie nicht die Taufe Christi, des Sündenvergebenden, sein; oder aber, wenn diese Vergebung nicht die Kinder beträfe, weil sie noch keine Sünden hätten, würden die Kinder leer ausgehen von Christo, hätten keinen Theil an ihm.

Durch den Fall ist die Menschheit aber auch in einen Zustand gerathen, darin sie zum Guten unfähig ist. Es muss ihr daher die Kraft zum Guten mitgetheilt werden; und dies ist das weitere, worein Augustin die Taufgnade setzt; — eine Kraftverleihung, die er zunächst auf den Anfang eines neuen Lebens bezieht, als in welchem wahrhaft die Möglichkeit alles Fortschrittes diesseits und aller Vollendung im Guten jenseits gegeben sei. Doch nicht so meint er es, dass nun wie von selbst alle gute Entwickelung im Menschen aus der Taufe entspränge, gleichsam magisch, ob der Mensch wollte oder nicht. „Wer weiss nicht, dass dem getauften

Kleinen, wenn er zu vernünftigen Jahren gekommen ist und nicht geglaubt, auch sich nicht von unerlaubten Begierden frei gehalten hat, nichts nützen wird, was er als Kind erlangt hat?“ Aber ebenso gewiss ist für Augustin, dass der Mensch nichts Gutes thun könne ohne den Grund dieser Taufgnade, und dass sich an die Taufe alle Gnade des Evangeliums und aller Fortschritt und alle Vollendung anschliesse. „Ohne Taufe würden weder die Reue, noch das tägliche Gebet um Vergebung der Sünden, noch Wohlthätigkeit etwas nützen.“

Das ist die augustinische Taufe, ihr Wesen, ihre Allgemeinheit und ihre Nothwendigkeit, auch für die Kinder, die, wenn nicht durch wirkliche Sünden, doch durch die Erbsünde befleckt und damit dem Teufel unterworfen sind. „Jeder, welcher aus diesem Ungehorsam des Fleisches, aus diesem Gesetze der Sünde und des Todes fleischlich gezeugt wird, muss geistlich wiedergeboren werden, damit er nicht nur zum Reiche Gottes geführt, sondern auch von der Verdammung der Sünde befreit werde.“ Und wie in der Taufe der Grund des Heils gelegt ist, so sind in den Augen Augustins ohne die Gnade der Taufe Alle verloren, auch die ungetauften Kinder, denn Alle gehören von Natur „zu der verdammten Masse“. Augustin kennt keinen Mittelweg. „Es gibt kein Heil und kein ewiges Leben ausser dem Erbe Christi, ausser dem Reiche Gottes. Es gibt für Keinen einen mittleren Ort; vielmehr kann der nur bei dem Teufel sein, der nicht bei Christo ist.“ Kinder, welche versterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, kommen darum in die Verdammniss. Augustin scheut die Konsequenz nicht; aber, sagt er, sie kommen „in die gelindeste Art von Verdammniss“ (s. u.), seien sie doch der eigenen Sünde so wenig als des eigenen Glaubens an Christum fähig gewesen, können daher unmöglich so hart als die Erwachsenen bestraft werden. Andererseits falle ihnen aber die angeerbte Sündenschuld, welche sie durch die Geburt und Abstammung von dem ersten Sünder sich zugezogen, zur Last, und komme ihnen dabei kein Bewusstsein der Gnade Gottes in Jesu Christo zu statten oder zu Hülfe. Wenn man nun Augustin frug,

warum einige Kinder sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, andere nicht, so erklärte er dies für etwas Unerforschliches, aber ungerecht könne es nicht sein, da bei Gott keine Ungerechtigkeit, wenn auch der Grund von uns nicht eingesehen werde.

Noch waren aber einige Fragen übrig, die zu beantworten allerdings sehr schwer war, wenn man die Taufe so auffasste, wie Augustin es that. Die erste dieser Fragen war: wie hat man sich das Verhältniss der Wirkung der Taufe zur Empfänglichkeit zu denken? „Christus giesst die verborgenste Gnade seines Geistes auf eine verborgene Weise den Kleinen ein." Dies ist Augustins Antwort. Den Glauben auf Seite des Täuflings aber vermittelt er durch die Kirche, näher: die Pathen, die Repräsentanten der Kirche. Wie nämlich die Kinder durch die gemeinsame Erbsünde befleckt seien, so könnten sie auch gereinigt werden durch den Glauben der gemeinsamen Kirche. Die Kinder seien „Gläubige" durch die Vermittlung der Kirche oder Pathen. Dieser fremde Glaube diene ihnen zum vollkommensten Gegengewicht gegen die fremde Schuld, die auf ihnen laste. „Gemäss einer innern Zusammengehörigkeit findet ein geistiges Antheilhaben statt. Gleichwie bei der Erbsünde der Geist des Einen in einem Andern gesündigt hat, so glaubt auch andrerseits bei der Taufe der Kinder der Geist des Einen in dem Andern."

Noch schwerer war die andere Frage zu beantworten, nämlich: wie es doch denkbar sei, dass Gott seine Gnade so absolut an das äussere Zeichen gebunden haben sollte? Was Augustin hierauf zu sagen weiss, ist nichts anderes als eine Konsequenz seiner Ansicht von der Kirche. Wie er diese zur einzigen Vermittlerin des Heils an den Gläubigen macht, so thut er es nur in weiterer Konsequenz mit der Taufe in ihr. Uebrigens hat er selbst zuweilen die Schranken, die er sich gesetzt, durchbrochen (s. u.).

Gnade und Freiheit.

Wenn, wie Augustin will, ohne die Gnade der Mensch, und am allerwenigsten der gefallene, der sündige Mensch, weder das Gute beginnen, noch fortsetzen, noch vollenden kann, wenn es also vorab das menschliche Willensvermögen

ist, auf welches die Gnade zu wirken, das sie aus einem zum Guten ohnmächtigen zu einem machtvollen zu erheben und stetsfort zu begleiten hat bis zum Ende, so entsteht zunächst die Frage: wie verhält sich die Freiheit zur Gnade und umgekehrt? eine schwer zu beantwortende Frage, wenn man doch keines der beiden Momente in seinem Rechte verkürzen will, und doppelt schwer vom Standpunkt der augustinischen Prämissen. Augustin selbst fühlte ganz ihr Gewicht und hatte ein klares Bewusstsein von ihrer Schwierigkeit. „Wer die Freiheit des Willens vertheidigt, scheint die göttliche Gnade zu läugnen; wer hingegen die göttliche Gnade behauptet, die Freiheit des menschlichen Willens aufzuheben." Nun will aber Augustin beides: Gnade und Freiheit. „Weil es Menschen gibt, welche den freien Willen so vertheidigen, dass sie die Gnade Gottes, durch die wir zu ihm hingerufen und von der Schuld unserer Sünden befreit und jener Verdienste theilhaftig werden, durch die wir zum ewigen Leben gelangen, zu läugnen und aufzuheben wagen; da es aber wiederum solche gibt, welche die Gnade Gottes so vertheidigen, dass sie den freien Willen des Menschen läugnen, oder, wenn die Gnade vertheidigt wird, dafür halten, es werde der freie Wille geläugnet, so will ich noch einmal hierüber mich aussprechen."

Im Allgemeinen ist nun seine Ansicht, dass Gnade und Freiheit sich durchaus nicht ausschliessen, vielmehr sich gegenseitig setzen. Er bezeichnet das richtige Verhältniss der menschlichen Fähigkeit zur göttlichen Gnade durch das Bild von Auge und Fuss und durch deren Nothwendigkeit zum Sehen und Gehen. „Wie das Auge des Leibes, auch das gesundeste, nichts sehen kann ohne das Licht des Tages, so kann auch der Mensch nicht recht leben ohne die Gnade von oben .... Zum Sündigen werden wir nicht unterstützt von Gott; Gutes aber thun und das Gebot der Gerechtigkeit vollkommen erfüllen können wir nicht, wenn wir nicht unterstützt werden von Gott. Denn gleichwie das Auge des Körpers nicht darum unterstützt wird von dem Lichte, dass es von ihm abgewandt und verschlossen sich entferne, vielmehr dass es sehe, unterstützt von ihm, und

wie es jenes gar nicht vermag, ohne von diesem unterstützt zu sein, so hilft auch Gott, der das Licht unsers inwendigen Menschen ist, dem Blicke unseres Geistes auf, dass wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken .... Vor dem Menschen liegt das Gute und Böse, Leben und Tod; was ihm beliebt, wird ihm gegeben werden. Offenbar ist, wenn er die Hand zum Feuer ausstreckt und das Böse und der Tod ihm beliebt, so thut das der Wille des Menschen. Wenn er aber das Gute und das Leben liebt, so thut das der Wille nicht allein, sondern er wird von oben unterstützt. Denn wohl ist sich das Auge hinreichend, um nicht zu sehen, d. h. zur Finsterniss, um aber zu sehen mit seinem Licht, reicht es sich nicht hin, wenn ihm nicht von aussen der Beistand des hellen Lichts gewährt wird."

Es modifizirt sich ihm nun aber dies Verhältniss in der Empirie, in dem Zustand, in dem sich die Menschheit befindet.

Die Freiheit nämlich oder der freie Wille ist zwar, wie wir von Augustin gehört haben, noch immer im Menschen vorhanden; „sie gehört unter die natürlichen Güter, deren der Schlechte sich auch schlecht bedienen kann;" als reale Freiheit aber, als Liebe zum Guten, ist sie gebunden und die Liebe zum Bösen nun herrschend. Zwar ist die Freiheit noch immer auch mit der Möglichkeit zum Guten behaftet, aber ohne alle Kraft der Verwirklichung. „Wer weiss nicht, dass der Mensch ursprünglich gesund und unschuldig geschaffen und mit freiem Willen und freier Macht zu einem gerechten Leben ausgerüstet worden? Aber jetzt handelt es sich um den unter die Mörder Gefallenen, den diese halbtodt liegen liessen, und der verwundet und mit schweren Wunden durchbohrt nicht also kann zur Höhe der Gerechtigkeit emporsteigen, wie er davon heruntersteigen konnte .... Allezeit haben wir zwar einen freien, jedoch nicht allezeit auch einen guten Willen .... Allerdings können wir nicht umhin, einen freien Willen sowohl in der Begehung des Bösen als in der Vollziehung des Guten anzuerkennen; in Beziehung auf die Begehung des Bösen aber hat der Gerechte und der Sklave der Sünde freien Willen; in Be-

ziehung auf die Vollendung des Guten hingegen ist Keiner frei, ohne zuvor von demjenigen befreit worden zu sein, welcher sprach: wenn euch der Sohn frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei." So steht es nun mit der Freiheit. „Von Gott verliehen ist sie verloren gegangen durch eigene Schuld, und kann nun nur von dem wieder gegeben werden, von dem sie gegeben werden konnte."

In dem Verhältniss von Gnade und Wille, von Göttlichem und Menschlichem ist es somit die Gnade, von der Augustin den Impuls, die Initiative ausgehen lässt. „Das Wollen bringt Gott in uns ohne uns hervor und die Gnade macht, dass wir (das Gute) wollen .... Nicht als ob wir nicht wollten oder wir nicht handelten, sondern weil wir ohne seine Unterstützung nichts Gutes wollen und thun ... Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet." In diesem Sinne sagt Augustin von der Gnade mit Rücksicht auf das obige Bild von Auge und Licht: „die Bekehrten unterstützt Gott, die Abgekehrten verlässt er. Aber auch, dass wir bekehrt werden, hilft er selbst, was freilich jenes Licht den Augen des Körpers nicht leistet." Vom freien Willen sagt er dagegen: „der Wille begleitet (die Gnade); er führt nicht an, er geht nicht voraus, sondern folgt als Diener."

So entschieden nun auch Augustin auf die Gnade den Schwerpunkt verlegt, als die den Willen des Menschen erst zu einem guten umzubilden und den so umgebildeten fort und fort zu unterstützen und zu begleiten habe, so entschieden haben wir ihn doch auch wieder und immer wieder sagen hören, dass der freie Wille dadurch nicht aufgehoben werde, dass, was der Mensch thue, er mit seinem freien Willen thue, dass er daher auch für alles, was von ihm ausgehe, verantwortlich sei.

Sollen wir durch dies Labyrinth den Faden nicht verlieren, wollen wir uns in dieser Masse von Behauptungen, die sich einander zu widersprechen und aufzuheben scheinen, zurecht finden, so wird es nothwendig sein, eins nachzuholen, das Augustin versäumt hat, nämlich, seinen Begriff vom freien Willen und die Momente, in die er ihn stillschweigend zerlegte, uns klar zu machen. Da ist es nun

bald die Form der Freiheit, die am menschlichen Willen als solchem haftende Form der Spontaneität, von der er spricht, obwohl sie für sich selbst nicht existirt, sondern nur am freien Willen als solchem, bald die Wahlfreiheit, das Vermögen, so oder so sich zu entscheiden für Gutes oder für Böses, bald die Macht, sich aus sich selbst seiner Idee, d. h. dem göttlichen Willen gemäss zu bestimmen, bald die reale Freiheit, die Liebe zum Guten, d. h. der durch die stete Uebung des Guten so gefestete, so mit der Gnade geeinte Wille, dass er nicht mehr anders kann als recht thun, bald die entgegengesetzte Richtung des Willens auf's Böse, alle diese verschiedenen Momente werden von Augustin unter seinen allgemeinen Begriff des freien Willens untergebracht; und es gehört nun zu seinen dialektischen und sophistischen Künsten und Listen, überall von dem freien Willen schlechtweg zu sprechen, ohne zu sagen, welches seiner Momente er im Auge hat und das eine dem andern stillschweigend zu substituiren, zumal die Form des freien Willens diesem selbst, ohne den sie doch nicht ist. So ist es ihm ein leichtes, den freien Willen, den er einerseits als gebunden bezeichnet, doch wieder als frei zu erklären; frei nämlich im formalen, gebunden im realen Sinn; ebenso von einer Verantwortlichkeit zu sprechen, während doch von sich aus der Wille ohnmächtig ist ohne die Initiative der Gnade. Hätte er freilich bedacht, dass eine solche rein formale Freiheit als die Voraussetzung jeder Willensrichtung zum Guten wie zum Bösen, rein für sich gefasst, ohne allen weiteren Inhalt, eine leere Abstraktion sei, die in der Wirklichkeit keinen Halt habe, so hätte er nicht so sprechen können, wie er sprach. Aber für ihn war sie nun einmal das, was er gerade brauchte, um den Willen stetsfort für frei, für noch in seiner Freiheit existirend zu erklären, während er ihm doch als realer erloschen, ohnmächtig, unfähig zum Guten ist. In dieser Zweideutigkeit bewegt sich seine ganze Rechtfertigung und Beweisführung.

Wie Augustin es unterlassen hat vom freien Willen eine klare Begriffsbestimmung zu geben, ebenso auch von der Gnade, wiewohl es nicht schwer ist, seinen Aeusserungen

zu entnehmen, was er sich unter dem einen wie unter dem andern dachte.

Wenden wir uns nun, nachdem wir den Freiheitsbegriff Augustins verfolgten, zu seiner Gnade und rekapituliren wir kurz, was wir über sie und ihre Stufengänge, sowie über das Ineinander von Gnade und Freiheit von ihm vernommen haben.

Als das Erste für die Gnade setzt Augustin, dass sie den Willen, der unkräftig zu allem Guten ist, ergreift und lebensfähig macht. „Sobald wir dann wollen und wirksam wollen, vereinigt sich unsere Wirksamkeit und die göttliche Mitwirkung .... Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir handeln; allein dass wir handeln, bewirkt durch Mittheilung der wirksamsten Kräfte an den Menschen Gott .... Nun unterstützt die nachfolgende Gnade den guten Vorsatz des Menschen, der selbst nicht sein würde, wenn nicht die Gnade voran ginge .... So wird vollzogen durch ihre Mitwirkung, was durch ihre Einwirkung angefangen wurde .... Gewiss ist, dass wir wollen, wenn wir wollen; allein derjenige bewirkt, dass wir Gutes wollen, der in uns auch das Wollen bewirkt .... Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott wirkt, so, dass es der Mensch wirkt."

Um diese Gnade recht zu verstehen, müssen wir uns übrigens nur erinnern, dass Augustin sie als schöpferisches Wirken Gottes in uns gedacht wissen will, als einen Trieb, eine neue Lebenskraft in uns, ein treibendes Leben, eine Liebe zum Guten, ausgegossen in uns durch den h. Geist. „Es wird in uns gewirkt, dass wir wirken, nicht dass wir nichts wirken sollen .... Je mehr unterworfen der Mensch der göttlichen Gnade ist, je freier ist er .... Wie kann wohl der, welcher sagt: schaffet euch, zugleich sagen: ich werde geben euch .... Warum befiehlt er, wo er selbst geben will? Warum gibt er, was der Mensch thun soll, als weil er gibt, was er befiehlt, so, dass er zur Vollziehung seiner Befehle treibt und unterstützt?" Nur in dem Ineinander beider sei die Wahrheit; „darum stehen in der h. Schrift eben so wohl Ermahnungen an unsern Willen, als Hinweisungen, dass nur Gott alles Gute gebe." Sie wider-

sprechen sich nicht, sie bedingen und motiviren sich gegenseitig. „Beides, Glauben und Wollen ist so Werk Gottes, weil Gott den Willen vorbereitet, aber auch beides Werke des Menschen, weil weder das Eine noch das Andere ohne unsere Mitwirkung geschehen kann."

Die reinste Vermittlung der beiden Momente (Gnade und Freiheit) im Menschen sieht Augustin in der Liebe, die ein Ergreifen durch ein Ergriffensein, oder eben so sehr ein Ergriffensein als ein Ergreifen, eben so sehr passiv als aktiv ist. Es ist ein Ineinander, in welchem die Gnade sich immer inniger mit der Freiheit vermählt, die Freiheit immer voller wird von der Gnade, bis sie zuletzt unzertrennlich werden. „Durch die Wirkung der Gnade wird der gute Wille, der bereits angefangen hat, vermehrt und dergestalt erhoben, dass er die Gebote nach Belieben erfüllen kann, zumal das Wollen in ihm stark und vollkommen geworden."

Weit entfernt, durch die Gnade aufgehoben zu werden, ist der Wille erst durch sie ein wahrhaft freier geworden. „Nicht durch die Freiheit erhält der Wille Gnade, wohl aber vermittels der Gnade Freiheit; im Einklang, nicht im Widerspruch mit der göttlichen Gnade steht also die Freiheit des Willens .... Nicht aufgehoben wird sie durch Gottes Gnade, sondern statuirt, weil die Gnade den Willen heilt, auf dass dadurch frei die Gerechtigkeit geliebt werde .... Was ist freier, als der freie Wille, wenn er nicht mehr der Sünde wird dienen können?"

Augustin weist schliesslich hin auf Christus, in dem die höchste Freiheit mit der höchsten Gnade verbunden gewesen sei.

Auf diesem Standpunkt, da die Freiheit in der Gnade und die Gnade in der Freiheit, und erst auf diesem, sagt Augustin, werde es in der That möglich, das Gute wahrhaft zu thun; sofern hier der Mensch, was er thue, aus Gott thue, oder vielmehr Gott in ihm und durch ihn thue, was er, der Mensch, thue. „Unsere Werke sind Gottes Werke in uns; die menschliche Frömmigkeit ist Werk Gottes, obwohl durch den Menschen."

Auf diesem Standpunkt sei nun auch die Gerechtigkeit

möglich, die vor Gott gelte, nicht die aus dem Gesetze stamme. Während letztere, „weil eine gebotene, nicht aber auch gegebene," deshalb eine eigene, nicht eine göttliche sei, denn wohl stammt das Gesetz von Gott, „aber in dieses Gesetz haben sie ihre Gerechtigkeit hineingelegt, sofern sie glaubten, durch eigene Kraft dasselbe erfüllen zu können;" und während sie als gebotene aus Furcht vollzogen werde, nicht frei, was doch allein die rechte Wurzel aller wahrhaft guten Handlung, so sei dagegen die Gerechtigkeit, die vor Gott gelte, die wahre, für den begnadeten freien Willen die einzig würdige, „weil sie nicht unsere Gerechtigkeit ist, sondern die Gerechtigkeit Gottes, die lediglich zu unserer wird, wiefern wir sie aus Gott haben," auch darum, „weil sie nicht stammt aus Furcht vor Strafe, wie ein Sklave unter dem Gesetze gehalten wird, sondern aus freier Liebe Wohlgefallen, mit dem Gesetze in Uebereinstimmung zu sein."

Von dieser Gerechtigkeit sagt uns Augustin weiter, sie sei es, die uns vor Gott rechtfertige, einmal sofern in ihr der Mensch nicht seine Gerechtigkeit, sondern Gottes Werk thue, „so dass unsere wahre Gerechtigkeit nur die Gerechtigkeit ist, welche wir von ihm haben; wie sollte aber Gott nicht an seinem Werke Wohlgefallen haben!" und dann, sofern, was Gottes Werk, doch wieder das unserige sei, weil in Liebe von uns gethan, d. h. frei; „nur aber, wer frei thut, was das Gesetz gebietet, thut es mit Freuden; wo es jedoch an Liebe gebricht, da kann kein gutes Werk zugerechnet, noch mit Recht irgend ein Werk gut genannt werden, zumal Sünde ist, was nicht aus dem Glauben stammt, der Glaube aber durch Liebe wirksam ist."

Dass diese Rechtfertigungstheorie Augustins mit der paulinischen und derjenigen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts nicht übereinstimmt, hat man schon längst erkannt. Sie halte, sagt man, Gerechtsprechung und Gerechtmachung nicht auseinander und nehme dadurch dem Christen, der doch nie vollkommen würde, sondern sündig bleibe, den Hort seines Trostes. Jenes, das objektive Moment in der Erlösung, sei als ein reiner Akt Gottes zu fassen, als das Aussprechen eines göttlichen Urtheils und in seiner eigenthüm-

lichen Herrlichkeit festzuhalten, da noch der Gläubige ganz absehe von sich und rein hinsehe auf Gottes Gnade, wogegen dieses schon auf Seite des Menschen falle und erst auf jenes, das gerechtsprechende, folge. Gewiss ist dies alles nicht ohne eine Berechtigung; Augustin hat die beiden Momente nicht genug auseinandergehalten, darum es auch zu keiner Heilsgewissheit selbst für den Gläubigen bringen können, wie wir ihn dies oben, wo er von der Gnade der Beharrlichkeit sprach, haben sagen hören, und es auch noch später werden von ihm vernehmen anlässlich seiner Lehre von der Prädestination, in die umgekehrt als dem unentweglichen Gottesgrunde die Reformatoren den Anker ihres Heils auswarfen. Diese Rechtfertigung, diese innere Gewissheit des Heils bei allem unserm theoretischen und praktischen Stückwerk stehe nun aber einmal für jeden fest, der in dem Einen, das alles andere in sich schliesse (in Gott), die Wahrheit schaue und sein Leben gegründet habe; und selbst das Stückwerkartige, das unserm Wollen und Wissen noch anhafte, könne nicht mehr dazu dienen, „uns den Genuss und das Glück des Besitzes zu zerstören, sondern nur, den Reiz des Besitzes stets frisch zu erhalten und die Ruhe nicht zur Trägheit und Sicherheit ausarten zu lasssn."

Selbstverständlich lässt übrigens Augustin auch das neue Leben des Gerechtfertigten durch seine Entwickelungsstufen hindurchgehen, wie die Gnade, wie die Freiheit, seine beiden Faktoren. Denn zwar sei die Konkupiszenz als Lebensmacht gebrochen, aber sie wirke noch nach auch in's neue Leben, sei ein steter Gegenstand und Stoff zum Kampf. Augustin deutet dabei besonders auf Röm. 7, 14—25. Früher hatte er gemeint, Paulus spreche hier vom Menschen im unbekehrten Zustande. Später fand er, und mit Recht, es beziehen sich diese Worte auf den Kampf eben in den Bekehrten, während Pelagius dieses Wort „als im Namen eines noch unter dem Gesetz stehenden Sünders gesprochen" ansah. „Nicht von der Stunde der Taufe an, sagt Augustin, wird jede alte Schwachheit des Täuflings hinweggenommen, sondern die Erneuerung beginnt von der Erlassung aller Sünden .... Die Konkupiszenz, gleichsam das Gesetz der

Sünde, die mit den Kleinen geboren wird, wird durch die Taufe gelöst von ihrer Schuld, bleibt aber inzwischen zum Kampfe zurück." Sie kann aber bleiben. „Denn wie Sünden, die der That nach längst vergangen sind, der Schuld nach bleiben, so kann hinwiederum, was der Schuld nach vorbei (erlassen) ist, dem Akt, der That nach bleiben." Sie bleibe jedoch, „ohne den Gerechtfertigten, sofern sie in's Unerlaubte nicht freiwillig und bewusst einstimmen, zu schaden, bis der Tod in den Sieg verschlungen wird und nach vollkommenem Frieden nichts mehr übrig ist, was zu besiegen. Die aber einstimmen zum Verbotenen, hält sie als Schuldige fest und führt sie, wenn sie nicht durch die Arznei der Busse und durch Werke der Barmherzigkeit durch den himmlischen Priester, der uns vertritt, sich heilen lassen, zum zweiten Tod und zur Verdammniss."

Die weitere Stufe ist dann, dass auch die Konkupiszenz selbst von uns hinweggenommen wird, nachdem ihre Schuld von uns hinweggenommen ward. Darum „besteht unser Gebet in folgenden drei Bitten: Vergib uns das, worin wir noch von der Konkupiszenz (Sünde) sind hingerissen worden; hilf, dass wir nicht mehr fürder von ihr verführt werden; nimm sie ganz von uns." Dann habe alle Sünde ein Ende. „Wir sind vollendet von innen. Aber nur erst von innen."

Einmal von innen, fährt Augustin fort, gehe es dann über nach aussen. Der inneren Verklärung folge die äussere, die Verklärung (Unsterblichkeit) des Leibes: „aber nicht etwa nur in dem Sinne, dass der Leib aus einem todten ein lebendiger würde," sondern so, „dass er aus einem sterblichen ein unsterblicher, d. h. dass er in's Nichtmehrsterbenkönnen verwandelt wird."

Auf der Höhe nun angelangt, wollen wir noch einen Blick auf die Entwickelung thun, die uns Augustin hat durchlaufen lassen.

Die drei Stände, wie sie Augustin auffasste und darstellte, sind also diese: Im ersten Stand war die Wirklichkeit des Guten, aber behaftet mit der Möglichkeit des Gegentheils. Im zweiten war die Wirklichkeit des Bösen mit der Möglichkeit des Guten. Im dritten, im Stand der Vollendung,

ist die Wirklichkeit des Guten ohne die Möglichkeit des Gegentheils. Das ist das Verhältniss vom Standpunkt der Freiheit. Vom Standpunkte der Gnade aus fasst es Augustin so: „Etwas Anderes ist der Beistand der Gnade, ohne welchen Etwas nicht geschieht, und ein Anderes der Beistand der Gnade, durch welchen geschieht, was immer geschieht. Ohne Nahrung z. B. vermögen wir nicht zu leben, gleichwohl verhindern die vorhandenen Lebensmittel den Tod desjenigen nicht, welcher gerade sterben will. Die Unterstützung, welche die Nahrung dem Leben verleiht, besteht also darin, dass wir ohne dieselbe zwar nicht leben können, jedoch mit derselben nicht durchaus nothwendig leben müssen. Die Gnade (der Vollendung) ist nun eine solche, ohne welche nicht nur nichts geschieht, sondern durch welche wirklich geschieht, was durch sie geschehen soll, wozu sie gegeben ist. Die erste Gnade, dem ersten Menschen gegeben, bewirkte, dass der Mensch die Gerechtigkeit hatte, wenn er wollte; die zweite Gnade durch Christum ist aber mächtiger als jene, denn durch dieselbe wird es bewirkt, dass er will und so sehr will, und so brünstig liebt, dass der Geist den Willen des Fleisches, welcher das Gegentheil begehrt, überwindet."

Noch bleibt uns übrig, auch der Wahlfreiheit ausführlicher zu gedenken.

Dass für Augustin die Idee der Freiheit nicht die der Wahlfreiheit habe sein können, dass ihr Wesen nicht als das Vermögen, gut oder böse zu handeln gedacht werden dürfe, dass sie vielmehr in ihrer Vollendung als die realisirte Macht der Selbstbestimmung im Menschen zur Verwirklichung seiner Idee, seiner ursprünglichen Bestimmung zu denken sei und so mit der ethischen Nothwendigkeit zusammenfalle, hat sich deutlich genug aus dem Bisherigen ergeben. Wahrhaft frei ist ja der Mensch nicht, wenn er zwischen entgegensetzten Richtungen des Willens schwankt, mithin auf gleiche Weise von dem Bösen, welches seinem Wesen fremd ist, wie von dem Guten angezogen wird, im Gegentheil: das kräftigste Freiheitsgefühl hat der Mensch, wenn er mit voller Entschiedenheit das Gute will und in

seinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausprägt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausschliesst, wenn er mit jener Sicherheit das Gute übt, als wäre keine andere Entschliessungsweise möglich. Da thut der Mensch das Gute nicht so, als wenn er etwas Besonderes thäte, sondern so, als wenn es sich für ihn ganz von selbst verstände. Da hat die „Qual" der Wahl ein Ende; dem Menschen ist das Gute zur andern Natur geworden. Da gibt es kein Sollen mehr, weil das Wollen ihm ganz gleich geworden ist. Diese höchste Freiheit nennt Augustin die Liebe. Und wenn man ihm sagte, sie sei unmöglich, oder diese mit der Nothwendigkeit identische Freiheit widerstreite der Freiheit, sei keine Freiheit mehr, so berief er sich bald auf Christus, bald auf Gott. Ob denn in Gott die Freiheit nicht identisch sei mit der inneren Nothwendigkeit? Gott könne ja nichts thun, was gegen seine Natur; z. B. er könne nicht sündigen wollen. Ob ihn dies nun aber unter eine ihn beherrschende Nothwendigkeit stelle, seine Freiheit aufhebe?

Zu noch besserem Verständniss wird es dienen, wenn wir diese innere Nothwendigkeit des wahrhaft freien Willens mit der physischen und metaphysischen Nothwendigkeit vergleichen. Letzterer ist sie nämlich insofern gleich, als ihr in Bezug auf die Bewahrung des Guten dieselbe Sicherheit und Untrüglichkeit beiwohnt, wie jenen andern Arten der Nothwendigkeit, obwohl sie niemals zu einer solchen physischen oder metaphysischen Nothwendigkeit erstarren kann; total verschieden ist sie aber insofern: einmal, dass sie eine gewordene ist, nicht eine an sich seiende, und zwar eine durch das Subjekt selbst gewordene, d. h. eine freie (identisch mit der Freiheit); dann, dass die Möglichkeit des Bösen nur ethisch ausgeschlossen ist, nicht metaphysisch, d. h. dass sie immer noch vorhanden ist an sich, aber nur nicht mehr vorhanden für das Subjekt.

Darum hat die mit der Freiheit identische Nothwendigkeit zu ihrer wesentlichen Voraussetzung eine mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit.

Wie anders ist es mit der Wahlfreiheit! Empirisch glaubt sich jeder Mensch im Besitze derselben, d. h. der

Alternative, das Gute oder das Böse thun zu können. Es ist dies wahr, aber nur in einem gewissen Sinne oder bis auf einen gewissen Grad. Die Möglichkeit, in einer entgegengesetzten Richtung zu wählen und zu handeln, bleibt allerdings — objektiv, und auch die Macht, wofern nämlich die Richtung nicht Grundrichtung ist, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Wenn die Möglichkeit wirklich Macht ist, so bezieht sich diese nur auf untergeordnete oder partielle Möglichkeiten, d. h. solche, die innerhalb, nicht aber über und jenseits der Richtung, in der man geht, sich denken lassen. Aus einer ganzen Lebensrichtung herauszutreten, dazu reicht aber, wie wir oben schon aussprachen, die Wahlfreiheit nicht hin, die selbst gebunden ist durch diese Richtung und an die Gesetze ihrer Entwickelung; vielmehr muss da eine gewaltigere neue Richtung über den Menschen kommen und die alten Bande brechen.

Fragen wir schliesslich, ob Augustin durch seinen antipelagianischen Freiheitsbegriff sich nicht mit jener Freiheit in Widerspruch gesetzt, die er gegen die Manichäer aufgestellt, so ist die Antwort nicht schwer. Dort steht er auf einem andern Standpunkt als hier; er hat dort andere Interessen, nach denen er die Freiheit definirt. Dort liegt ihm der Schwerpunkt nicht auf der Freiheit in ihrem Verhältniss zur Gnade, sondern in ihrem Verhältniss zum Bösen, das die Manichäer als eine selbstständige Substanz fassten, wogegen Augustin nachwies, dass es im freien Willen und nur in diesem seinen Grund habe, daher er in der manichäischen Kontroverse die Freiheit nicht genug hervorheben kann.

Wir können übrigens nicht scheiden von dieser augustinischen Darstellung der Gnade und Freiheit, ohne das Bekenntniss, dass hier des Gemachten, des Abstrakten, des Supranaturalistischen bei aller Tiefe und Innigkeit der Anschauung doch noch gar zu viel sich vorfinde. Wie anders erfahren wir die Gnade zunächst als das gottverwandte Wesen unserer Natur, darin der Geist Gottes in uns sich kund thut, und das vorerst als eine Macht über uns und uns gegenüber als Forderung uns erscheint, bis es von uns

als unser wahrhaftes Wesen erkannt und aufgenommen und in unser Fleisch und Blut verwandelt wird. Dahin gehören ferner die geheimnissvollen „Züge“ der Gnade, die wir alle mehr oder weniger erfahren, und weiterhin dann die oft so wunderbaren Lebensführungen. Auch in den Heils- und Kulturanstalten der menschlichen Gesellschaft — lernen wir von Gott geordnete Hülfen, ohne die unser beschränktes Ich sein Ziel nie erreichen könnte, erkennen. Das ist auf dem Boden der Erfahrung unser Bewusstsein, unser Gefühl der göttlichen Gnade.

Die Prädestination.

Vorwärts, bis zu ihrem letzten Stadium, ihrer zukünftigen Vollendung, sind wir der Entwickelung des Menschen gefolgt. Blicken wir nun rückwärts; gehen wir ihr nach bis zu ihrem ersten alles entscheidenden Grunde, wie ihn Augustin aufstellt.

Er heisst Prädestination und zwar partikularistische Prädestination. Wenn die Gnade es ist, von der die Initiative alles Heils im Menschen ausgehen muss, wenn ohne sie der menschliche Wille ganz und gar unfähig ist zum Guten, so ist die letzte einfache Konsequenz die Gnadenwahl, welche die Einen in der Menschheit von Ewigkeit her zum Heil auserlesen und bestimmt hat, während sie die Andern sich selbst, d. h. ihrem Verderben überlässt.

Zwischen Prädestination und Gnadenwahl macht übrigens Augustin noch einen Unterschied. Die Prädestination ist ihm der freie Rathschluss Gottes von Ewigkeit her über den Einzelnen zu seinem Heil, ein Rathschluss, der sich in der Zeit, in dem Leben, der Geschichte, den Heilsakten an dem Einzelnen entfaltet und verwirklicht. In ihr ruht die Gnade Gottes (die wir bisher betrachtet), als in ihrem ursprünglichen Grunde, und diese, die Gnade, ist es, durch die sich jene, die Prädestination, offenbart. „Die Vorherbestimmung ist eine Vorbereitung für die Gnade Gottes, die Gnade hingegen eine wirkliche Mittheilung der Gabe Gottes, eine Verwirklichung dessen, was in der Vorherbestimmung enthalten ist.“ (s. o.) Die Vorherbestimmung aber ruht in der Gnadenwahl, die sich durch jene äussert. „Gott hat vor Grundlegung der Welt in Christo die Glieder Christi auserwählt,

und wie anders konnte er diejenigen, welche noch nicht waren, erwählen, als durch Vorherbestimmung?“

Wer ist nun prädestinirt? Sind es Alle? Oder welches ist der Umfang der Prädestination? „Nicht Alle,“ antwortet Augustin; „nur Einige sind vorherbestimmt zur Seligkeit.“ Er kennt in der Prädestination nur einen Partikularismus an, keinen Universalismus. Er theilt die Welt in zwei Heerlager: hier die Erwählten, dort die Masse des Verderbens.

Die Zahl der Prädestinirten kann aber keine zufällige sein; wäre sie dies, so würde ja ein Zufall in Gott gesetzt, als welcher prädestinirt hat. Eben darum ist sie und muss sie eine bestimmte sein und als solche gewiss und unabänderlich von Gott festgesetzt. „Die für das Reich Gottes bestimmt sind, deren Zahl ist so gewiss, dass zu derselben weder Einer hinzu, noch Einer hinwegkommen kann .... Die Zahl der Heiligen, die prädestinirt sind, wird ganz in's Reich Gottes gebracht und daselbst ohne Ende in dem seligsten Zustande ganz erhalten werden.“ Durch die Zahl dieser Auserwählten sucht, wie Augustin einmal sagt, Gott zugleich die Lücke auszufüllen, die durch den Fall der Engel im Himmel entstanden.

Wie gross ist aber die Zahl? Es sind „Wenige im Verhältniss zu denen, die verloren gehen, an sich aber Viele, die befreit werden.“

Wenn es nun aber in der h. Schrift heisst: Gott will, dass Alle selig werden? (und ähnlich in anderen Stellen.) Und wenn doch, was Gott will, eben geschieht, insofern der Wille Gottes immer ein wirksamer Wille ist, wie dann? Gewiss ein schwerer Einwurf, doch nicht zu schwer für Augustins an Auskünften so reichen Geist. Das Wörtchen „Alle“ sei, sagte er, partikularistisch auszulegen. „Alle, die nämlich prädestinirt sind; sofern in ihnen das ganze menschliche Geschlecht enthalten ist.“ Oder auch so: „Alle, welche selig werden, werden nur durch den Willen Gottes selig.“ Oder: „wenn es heisst: Alle werden von Gott gelehrt, so ist das so, wie wir nach schlichtem Sprachgebrauch von irgend einem Sprachlehrer, welcher der einzige des Ortes ist, sagen, er lehrt die Sprachen Alle, nicht in dem Sinne

zwar, als wenn Alle lernten, sondern weil Jeder, welcher wie immer an diesem Ort lernt, nur von ihm lernt: gerade so sprechen wir auch ganz richtig: Gott lehre Alle zu Christus hinkommen, nicht weil Alle kommen, sondern weil Jeder, welcher kommt, nur in Folge einer solchen Lehre kommt."

Lässt sich nun aber dies mit der Idee Gottes vereinigen? Mit seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit?

Mit seiner Gerechtigkeit? Ja, antwortet Augustin, denn die ganze Masse der Menschheit sei in Adam eine Masse des Verderbens, und der Verdammniss unterworfen; insofern habe Gott weder eine Pflicht, sie zu erretten, noch habe sie ein Recht, Rettung zu fordern. „Es geschieht denen, deren Gott sich nicht erbarmt, nur ihr Recht, und würde auch Niemand befreit, so würde doch Niemand das gerechte Gericht Gottes mit Recht tadeln können."

Mit seiner Barmherzigkeit? Ja! denn Gott lasse ja nicht über Alle den verdienten Lohn kommen. „Jene ganze Masse würde den Lohn der gerechten Verdammung erhalten, wenn nicht aus derselben nicht allein ein gerechter, sondern auch ein barmherziger Töpfer einige Gefässe zur Ehre nach der Gnade, nicht nach der Schuldigkeit machte; indem er auch den Kleinen zu Hülfe kommt, von denen keine Verdienste nachgewiesen werden können, und den Erwachsenen zuvorkommt, damit sie einige Verdienste haben können.... Diese Gnade ist aber eine unverdiente."

Wie könne also, schliesst Augustin, ein gerechter Tadel auf Gott fallen, da „denen, denen die Gnade nicht gegeben wird, durch ein gerechtes Gericht sie nicht gegeben wird, und denen sie verliehen wird, durch eine unverdiente Gnade sie verliehen wird!"

Vielmehr eben wie es nun sei, das zeige die Herrlichkeit Gottes am deutlichsten. Ohne seine Barmherzigkeit würden wir seine Gerechtigkeit und ohne seine Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit nicht verstehen. Je eine erhöhe und beleuchte die andere. Je eine diene der andern zur Folie. Würden Alle verdammt, so würden wir die Tiefen seiner Barmherzigkeit nicht, hingegen, würden Alle begnadigt,

die Tiefen seiner Gerechtigkeit nicht erfahren. „Es sei ungerecht, sagt ihr, dass in einer und derselben schlechten Sache der Eine befreit, der Andere bestraft werde. Es ist also gerecht, dass beide bestraft werden? Wer mag dies läugnen? Lasst uns daher danken dem Seligmacher, dass wir an uns nicht vergolten sehen, was wir bei der Verdammung unseres Gleichen als auch uns zukommend erkennen. Denn wenn jeder Mensch befreit würde, so würde es verborgen bleiben, was wir der Sünde nach der Gerechtigkeit schuldig sind, hingegen, wenn Niemand — was die Gnade darreichte .... Es ist ausgemacht, dass es eine grosse Gnade ist, dass sehr Viele befreit werden, und sie an denjenigen, welche nicht befreit werden, erkennen, was auch sie verdient hätten, damit derjenige, welcher sich rühmt, sich nicht wegen seiner Verdienste, die ihm, wie er sieht, mit den Verdammten gleich sind, sondern in dem Herrn rühme .... Die Nichtbegnadigung der Einen dient somit selbst der Begnadigung der Andern. Gott weiss auch vom Bösen Gebrauch zu machen, nicht als wenn die Gefässe des Zorns ihm selbst erspriesslich wären, sondern weil sie vermöge des guten Gebrauchs, den er von ihnen macht, den Gefässen der Erbarmung nützlich werden."

Fragen wir nun aber nach dem Maassstab, nach welchem die Prädestination erfolgt, so kann, erwidert unser Vater konsequent, das Verhalten des Menschen nicht der Bestimmungsgrund sein. Denn eben, dass die Menschen sich gut verhalten, ist jene Folge und Wirkung der Gnade Gottes, die in der Prädestination ruht. Nicht im Menschen, sondern in Gott selbst liegt der Grund und Maassstab, nach dem er prädestinirt und wählt. Die Wirksamkeit Gottes im menschlichen Geiste kann nicht abhängig sein von dem Willen des Menschen. Es ist somit „das Wohlgefallen seines Willens".

Ist dieses Wohlgefallen aber ein grundloses? Nein, sagt Augustin, in Gott sei nichts grundlos; dies Wohlgefallen sei zugleich tiefste Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, aber für uns Menschen unerforschlich, geheim, verborgen. Der Grund der Erwählung sei — Gnade; der Grund der Nichterwählung — Gerechtigkeit; fragen wir dann aber im Besonderen,

warum diese prädestinirt seien, jene nicht, warum diesen die Gnade zu Theil werde, jene zum Gerichte kommen, so bekennt Augustin seine Unwissenheit. „Ferne von Anmassung anerkenne ich die Schranken meines Erkenntnissvermögens und beherzige des Apostels Worte: Wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten willst? .... Wie wagst du, gleichsam als erkenntest du sie, auch nur ein Wort zu sprechen über eine Sache, welche nach dem Willen dessen, der in allen Beziehungen nur, was recht ist, wollen kann, ein Geheimniss bleiben soll? .... Unerforschlich sind sowohl die Erbarmungen, mit welchen Gott aus Gnade befreit, als die Wahrheit, mit welcher er der Gerechtigkeit gemäss richtet.... Es liegt in seinen unausdenklichen Rathschlüssen und in dem unerforschlichen Geheimniss seiner Wege.“ Das ist die einzige Antwort auf solche Fragen. „Es sind zwei Kinder geboren. Beide gehören, wenn du nach dem, was sie verdienen, fragst, zur Masse der Verdammniss. Aber warum trägt die Mutter das eine zur (Tauf-) Gnade und erstickt schlafend das andere? Kannst du mir sagen, was das eine verdient hat, welches zur Gnade getragen wird, und was das andere verschuldet hat, welches die Mutter im Schlafe erstickt? Beide haben nichts Gutes verdient. Aber der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen.“ Augustin führt dies durch. Warum, fragt er, kommen die Kinder ungläubiger Eltern, „wenn sie durch Gottes Gnade auf was immer für eine Weise in die Hände frommer Menschen gerathen,“ zur Taufgnade, Kinder gläubiger Eltern zuweilen aber nicht, „aus irgend einem Hinderniss?“ Warum lebt der Eine, der die Taufgnade erhalten, nach der Taufe fort und fällt aus der Taufgnade, „obwohl Gott zum Voraus wusste, dass er ein gottloses Leben führen werde,“ während ein Anderer „sogleich nach der Taufe dahinstirbt, und zwar, auf dass die Bosheit seinem Geiste keine andere Richtung gebe? warum lässt Gott hinwiederum Andere leben, damit sie leben und sich bekehren, nimmt aber Andere in ihren Sünden hinweg? warum wird den Einen die Gabe der Beharrlichkeit verliehen, den Andern nicht? Wer sieht davon

den Grund ein? Und wer dürfte doch mit Gott rechten? Oder wer seine Gnade oder seine Gerechtigkeit deshalb anklagen? .... Der Eine wird angenommen und der Andere verworfen, weil gross ist die Gnade Gottes und wahrhaft die Gerechtigkeit Gottes." Das ist für Augustin das Axiom, das geglaubt werden muss, wenn es auch nicht erkannt wird. „Was sollten wir uns aber verwundern über unser Unvermögen, seine unerforschlichen Wege ausfindig zu machen, da wir von unzähligen anderen Dingen nicht wissen, warum sie der Herr Einigen gibt und Andern nicht, obwohl bei ihm kein Ansehen der Person gilt und er seine Gaben austheilt ohne Rücksicht auf Verdienste, wie z. B. das Vermögen der Behendigkeit, Kräfte, gute Gesundheit und Schönheit des Körpers, seltene Gaben des Geistes und Naturanlagen zu mannigfaltigen Künsten, oder auch äusserliche zufällige Güter, wie Reichthümer, Adel, Ehren und die übrigen Dinge, welche offenbar Jeder einzig von der Macht Gottes erhält." Darum aber ist kein Ansehen der Person. „Ein Ansehen der Person heisst das mit Recht, wo derjenige, der urtheilt, mit Uebergehung des Verdienstes der Sache, über die er urtheilt, dem Einen gegen den Andern zustimmt, weil er in der Person Etwas findet, was der Ehre oder des Erbarmens würdig ist. Wenn aber Jemand zwei Schuldner hat und dem Einen die Schuld erlassen, von dem Andern sie aber eintreiben will, so gibt er, wem er will, und betrügt Niemanden. Man kann es auch kein Ansehen der Person nennen, weil kein Unrecht stattfindet."

Welches ist endlich die Kraft der Prädestination? Sie trägt, antwortet Augustin, das Kind der Erwählung zum Ziele. Oder vom Standpunkte der Gnade: dem Prädestinirten kommt die Gnade der Beharrlichkeit zu. Nur aber, wer bis an's Ende beharrt, nicht etwa einmal nur erwacht und dann wieder zurücksinkt, wer ganz ergriffen ist vom Geiste von oben, an dem offenbart sich, dass er ein Kind der Wahl ist. So begleitet die Prädestination den Prädestinirten von Ewigkeit zu Ewigkeit, und das ist eben das Selige, was Augustin an ihr fand: sie umfasst Anfang und Ende und auch — die Mitte. Denn Alles, was zwischen

diesem Anfang und dieser Vollendung liegt, der ganze zeitliche Verlauf, alle Führungen, Begegnisse, Erfahrungen sind in diesen ewigen Heilsrath aufgenommen als Momente zur Ausführung desselben; es muss Alles zum Besten dienen, wie konträr es auch scheinen mag; es kann keine Macht diesen göttlichen Rathschluss stören; es müssen sich alle Wogen an diesem Felsen brechen. Oder vom Standpunkte des Menschen aus dies ausgedrückt: das Leben in den Erwählten, eine Wirkung der Prädestination, ist so lebenskräftig, dass es Alles verarbeitet in sein göttlich gegründetes Wesen.

Das ist die augustinische Anschauung von der Prädestination. „Denjenigen, welche durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade aus der erblichen Verdammung auserwählt sind, wird ohne Zweifel das Hören des Evangeliums verschafft, und sie glauben, wenn sie hören, und sie beharren im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bis an's Ende, und wenn sie einmal abweichen, werden sie bestraft und gebessert, und Einige von ihnen, wenn sie auch von Menschen nicht gestraft werden, kehren auf den Weg zurück, den sie verlassen haben .... Es gibt Kinder Gottes, die noch nicht zu uns gehören, aber schon zu Gott, die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangeliums, in dem Denkbuche des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit geschrieben sind .... Diesen, welche Gott lieben, wirket er Alles zum Besten und zwar so sehr Alles, dass auch, wenn Einige von ihnen abweichen und von der rechten Bahn sich entfernen, er selbst dieses ihnen zum Besten gereichen lässt, weil sie demüthiger und unterrichteter zurückkehren und daraus lernen, wie sie selbst auf dem Wege der Tugend nur mit Zittern sich erheben, keineswegs sich aber anmassen dürfen, weder vermittelst eigener Kraft im Guten zu verharren, noch im Uebermuth zu sagen, ewig wird uns nichts bewegen .... Allerdings mögen auch bei ihnen sich Fehler einschleichen; das sind aber verzeihliche Sünden, die vom Leben nicht ausschliessen, nicht aber Todsünden, da man den durch Liebe thätigen Glauben verlässt bis zum Tode.... Und Keiner von ihnen, der aus einem Guten in einen Bösen

sich verändert hat, endet in diesem Zustand das Leben, weil er so erwählt und deshalb Christo übergeben ist, dass er nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat .... Wenn von den Prädestinirten und Vorhergekannten Jemand verloren ginge, so würde sich Gott getäuscht haben; es geht aber Niemand von ihnen verloren, weil Gott sich nicht irren kann. Wenn von diesen Jemand verloren ginge, so würde Gott durch das menschliche Verderben überwunden; aber Niemand von ihnen geht verloren, weil Gott durch nichts überwunden wird .... Wer aber zu Grunde geht, ist nie aus der Zahl der Vorherbestimmten gewesen."

In und mit der Prädestination lässt Augustin, wie man sieht, alle weiteren Heilsakte gesetzt sein: Berufung, Gerechtmachung, Verherrlichung. Alles dies ist schon geschehen in Gott, in seiner Ewigkeit. „Darum sagt Paulus: die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht, gleichsam als hätte Gott schon gethan, was nach seiner ewigen Anordnung in der Folgezeit erst geschehen wird."

Von diesem Standpunkte aus erst wird begreiflich, wie die augustinische Gnade zur unwiderstehlichen wird. Es würde ja, wenn sie dies nicht wäre, Gottes Wille vom Menschenwillen überwunden. „Die Macht, zu wollen und nicht zu wollen, kommt aber dem Wollenden oder Nichtwollenden nur dergestalt zu, dass der Wille Gottes von ihm nie gehindert und die Macht Gottes nie überwältigt werden kann: denn selbst in Bezug auf solche, welche thun, was ihnen gefällt, thut Gott, was ihm gefällt .... Es liegt ausser allem Zweifel, dass dem Willen Gottes, der im Himmel und auf Erden Alles nach seinem Wohlgefallen schaffen kann und der auch schon geschaffen hat, was in der Zukunft sein wird, der Wille des Menschen keinen Widerstand setzen kann, zu thun, was er thun will, zumal selbst in Bezug auf den Willen desselben der göttliche Wille thut, was er will und wenn und wo er will."

So ist die Prädestination Alles, thut Alles. Wer nicht prädestinirt ist, kömmt nicht an's Ziel, denn er beharrt nicht. „Die nicht beharren und so von dem christlichen Glauben und Wandel abfallen werden, dass das Ende des

Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, unter die Zahl der Erwählten zu rechnen."

Augustin nahm daher eine doppelte Berufung an: eine allgemeine, die an Alle ergeht, welchen das Evangelium verkündiget wird, und eine besondere, welche nur den Auserwählten zu Theil wird, „durch welche der Mensch gläubig wird." „Gott ruft Viele seiner vorherbestimmten Kinder, um sie zu Gliedern seines einzigen, vorherbestimmten Sohnes zu machen, zwar nicht auf jene Weise, wie diejenigen berufen werden, welche nicht zur Hochzeit kommen wollten: denn auf diese Weise wurden die Juden berufen, welchen der gekreuzigte Christus ein Aergerniss, und die Heiden, denen das Kreuz Christi eine Thorheit ist; sondern er berief die Vorherbestimmten auf eine Weise, die der Apostel mit den Worten hervorhebt: er predige Christum denen, die berufen seien, als die Kraft Gottes und als die Weisheit Gottes .... Darum sind Alle, welche auserwählt sind, ohne Widerrede auch berufen; aber nicht Alle, die berufen sind, auch auserwählt."

Die Prädestination kann somit auch als ein bewirkendes, kräftiges Vorherwissen bezeichnet werden, das in der Sphäre des Guten ein Vorherbestimmen ist. Es ist nichts anderes, als ein „untrügliches Vorherwissen dessen, was er selbst an und in uns (mittelbar oder unmittelbar) thun wird," ein Vorbereiten seiner Gnade, die ganz sicher eintreten wird. „Es steht daher wohl auch in der h. Schrift Vorherwissen für Vorherbestimmen, z. B. Röm. 11, 2." Denn was Gott voraussieht, dass es gut sein werde, das ist es durch ihn, das hat er gut gemacht. „Wir werden begnadigt in Folge der Güte seines, nicht in Folge der Güte unseres Willens, als welcher nie gut sein könnte, wofern Gott nicht nach der Güte seines Willens zum Gutwerden ihm Hülfe leistete. Er, der Herr, ist nach seinem Vorhaben der wirksame Grund, dass wir heilig und unbefleckt zum Lobe seiner Herrlichkeit gereichen: dazu hat er uns berufen und vorausbestimmt vor Grundlegung der Welt."

Diese Prädestinationslehre, wie wir sie soeben entwickelt,

bildet den Schluss der Gnadenlehre Augustins und zwar auch der Zeit nach, historisch. Anfangs hielt er es nicht so. Je weiter er aber drang, desto mehr musste ihm das Vorherwissen zu einem Vorherbestimmen werden. Verstehen wir aber wohl: nur in der Sphäre des wahrhaft Guten.

Dagegen nimmt Augustin keine Vorherbestimmung zum Bösen an, und das ganz konsequent! Denn so gewiss das Böse Gottes Natur widerstreite, sei es auch von Gott nicht hervorgebracht, „die Vorherbestimmung kann nicht ohne Vorherwissen, wohl aber das Vorherwissen ohne Vorherbestimmung sein; denn in Folge der Vorherbestimmung wusste Gott, was er thun werde. Gott aber kann auch vorauswissen, was er nicht selbst thut, z. B. die Sünden." (s. o.)

Eben darum kennt Augustin auch keine Vorherbestimmung der Verdammniss, er dehnt den ewigen Rathschluss nicht auf sie aus. Verdammniss habe nicht in Gott ihren letzten Grund, so wenig als das Böse, sondern in der Kreatur, in Adam, in dem einzelnen Sünder. Den Sünder freilich unterwerfe Gott seinen ewigen Ordnungen: d. h. einerseits verdamme er ihn und das sei des Sünders Bestimmung in Beziehung auf seine eigene Person; in Beziehung auf die Guten aber müsse der Sünder dienen „zu deren Verherrlichung und Unterstützung". Augustin verweist auf Judas, welcher Christum verrieth, auf die Juden, die Christum kreuzigten. „Wie gross sind aber die Güter, welche Gott hierauf dem gläubigen Volke zukommen liess!" In Bezug auf Gott aber sei auch der Sünder und seine That aufgenommen in die allgemeine Weltleitung Gottes, deren Ziel die göttliche Verherrlichung. Während somit die Seligkeit von Augustin direkte auf Gott zurückgeführt wird in der Lehre von der Prädestination, hat die Verdammniss ihren Grund in Gott nur indirekte, direkte in der Kreatur. Lesen wir nun doch zuweilen bei Augustin, dass Gott verstocke, so verstand er dies entweder so, dass Gott „nicht verstockt, indem er die Bosheit verleiht, sondern indem er die Barmherzigkeit nicht verleiht," oder in dem Sinne, dass Gott Sünde mit Sünde strafe. „Wie schaudererregend sind diese göttlichen Rathschlüsse, gemäss welchen Gott in den Herzen

selbst böser Menschen bewirket, was er nur immer will, obwohl er ihnen nur ihre eigenen Verdienste vergilt.... Gott wirkt auf die Herzen der Menschen gemäss seinem Wohlgefallen, entweder zum Guten gemäss seiner Erbarmung, oder zum Bösen gemäss ihrer Verdienste, nach seinem mitunter offenbaren, mitunter aber verborgenen, allezeit jedoch gerechten Rathschluss. Indem ihr solches leset in den h. Schriften, wie Gott die Menschen zum Bösen verleite, indem er entweder ihre Herzen abstumpft oder verhärtet, so glaubet sicher, dass ihre frühern und zwar grossen Verschuldungen dieses als gerechte Strafe nach sich gezogen haben, damit ihr nicht in den Fehler fallet, den Salomon mit den Worten beschreibt: Der thörichte Mensch verletzet die Wege des Herrn, gibt aber in seinem Herzen Gott die Schuld." Augustin sagt, es gebe eine dreifache Art, wie Gott vergelte: „erstlich Böses für Böses, zumal er gerecht ist, und das geschieht, wenn er das Unrecht bestraft; zweitens Gutes für Böses, zumal er gnädig ist, und das geschieht, wenn er dem Ungerechten seine Gnade verleiht; und endlich Gutes für Gutes, weil er gütig und gerecht zugleich ist, und das geschieht, wenn er Gnade für Gnade spendet. Aber nie wird er Böses für Gutes vergelten, weil er niemals ungerecht ist." Das Böse, das Gott bewirke, setze also immerhin ein Böses im Menschen durch den Menschen voraus. Mit andern Worten, aus den Entscheidungen, die sich der Wille gebe, werde ein Hang, eine bestimmte Richtung, aus welcher ganze Reihen von ähnlichen Handlungen folgen. Das ist offenbar der Kern, der in den obigen Worten Augustins liegt; weshalb er auch zu sagen pflegte, mit jeder bösen That binde sich der Mensch eine Ruthe für die Zukunft, die ihn geissle.

Welches ist nun aber das Verhältniss der Prädestination zur Freiheit? Eine schwierige Frage, wenn, wer zur Zahl der Prädestinirten gehört, selig werden muss, nicht verloren gehen kann. Es hilft sich aber Augustin so: die Prädestination schliesse die Freiheit nicht aus, sondern ein; der Prädestinirte werde nicht gegen oder ohne seinen Willen selig, sondern mit und durch diesen. Die Vorherbestimmung liege nicht ausserhalb des menschlichen Willens, sondern in

ihm, und wer prädestinirt sei, habe eben den Willen, selig zu werden; dass er ihn aber habe, das gehöre mit zur Prädestination. „Gott wirkt durch seinen Geist auf das Herz dergestalt, dass der Mensch, dessen Herz ergriffen wird vom Geiste Gottes, nimmer anders als so wollen, so reden, so handeln konnte." Augustin weist jede rein äusserliche Vorstellung einer Vorherbestimmung ab. „Hat Gott, ruft er aus, die prädestinirt sind, in körperliche Bande gleichsam gelegt? Nein, innerlich nur wirkte er, die Herzen bewog und lenkte er — vermittelst ihres eigenen Willens, auf den er eingewirkt."

Die Prädestination ist ihm somit kein äusserlicher, gar physischer Zwang über die Prädestinirten, keine Bestimmung abgesehen von ihrer Freiheit, sondern ein Zwang in ihnen, d. h. ein unwiderstehlicher Zug, Trieb zu Gott, zum Heil. Eben ihre starke, unbezwingliche Liebe zum Guten ist die Frucht der Prädestination.

Es ist mit der Freiheit auf diesem Standpunkte, wie oben in ihrem Verhältniss zur Gnade. Auch hier ist es das Spiel mit der Form der Spontaneität. Daher ist ihm in den Prädestinirten der Wille zur Seligkeit, in den Nichtprädestinirten nicht. Und es glaubte Augustin darum sagen zu können: „Sehet Gottes Erbarmung und Gottes Gericht bei einander; die Erbarmung in den Auserwählten, welche vor den Augen Gottes gerecht wurden, das Gericht aber bei allen Uebrigen, welche verblendet worden sind; und dennoch haben jene geglaubt, weil sie glauben wollten, und diese nicht geglaubt, weil sie nicht glauben wollten. Gottes Erbarmen und Gottes Gericht haben sich selbst im Willen aller dieser geoffenbart."

Eine weitere Frage war, wie mit dieser Prädestination die Anwendung der religiösen und sittlichen Gnaden- und Hülfsmittel vereinbar sei? „Wird, wer prädestinirt ist, nicht als solcher, von selbst schon selig? Und sind, wenn man nicht prädestinirt ist, nicht alle Gnaden- und Hülfsmittel vergebens? Fällt somit ihre Nothwendigkeit nicht dahin? Oder haben sie noch irgend eine Bedeutung, einen Sinn?" So argumentirten schon einige Mönche in dem Kloster zu

Adrumet, später auch die Massilienser. „Warum predigt und befiehlt man uns, wenn nicht wir das Gute thun, sondern Gott das Wollen und Vollbringen in uns bewirkt? Daher mögen unsere Vorgesetzten uns nur vorschreiben, was wir thun sollen, und für uns beten, dass wir es thun, uns aber nicht strafen und tadeln, wenn wir es nicht gethan haben. Wie kann uns, nicht empfangen zu haben, zur Schuld angerechnet werden? Mit Recht könnten wir beschuldiget werden, wofern wir aus eigener Schuld die Gnadenkraft nicht hätten, d. h. wofern wir sie entweder uns selbst geben und zueignen könnten, ohne sie uns zu geben und zuzueignen.“ Hiegegen schrieb Augustin, wie wir oben lasen, sein Büchlein: „Ueber Zurechtweisung und Gnade.“ Schon das, dass er die Taufe so hoch hielt, ohne welche Niemand zur Seligkeit gelangen könne, beweist, welchen Werth er auf die Gnadenmittel legt. Demgemäss ist dann auch seine Antwort. Die Prädestination schliesst ihm die Gnaden- und Hülfsmittel (Predigt, Ermahnung, Gebet) nicht aus, sondern ein (s. o.). Sie hat sich in diese Mittel hineingelegt und legt sich in ihnen aus, so dass sie Momente ihrer konkreten Verwirklichung sind. Sie haben somit ihre bestimmte Bedeutung, ihren guten Ort in der Prädestination. „Erkenne, o Mensch, in der Lehre, was du haben sollst, in der Zurechtweisung, was aus eigener Schuld du nicht hast, und im Gebete, woher du empfangen könntest, was du zu haben wünschest.“ Aber, sagt Augustin dann wieder umgekehrt, wie die Prädestination diese Mittel setze und verlange, so setzen andererseits diese Mittel, um von Wirkung zu sein, die Prädestination voraus. „Erspriesslich werden sie erst dann, wenn der höchste Arzt auf die, welche zurechtgewiesen werden, in Gnaden niederschaut. Wofern der Zurechtgewiesene von der Zahl der Vorherbestimmten ist, wird die Zurechtweisung für ihn eine heilsame Arznei.“ Der Schluss ist somit: „Weder wird die Zurechtweisung von der Gnade gehindert, noch die Gnade durch die Zurechtweisung aufgehoben. Möge man daher nie die Gnade als Grund gegen die Zurechtweisung noch die Zurechtweisung als Grund gegen die Gnade anführen.“ Zwar, setzt Augustin hinzu, könne Gott auch Je-

manden durch seine Gnade bessern, ohne dass er seiner Sünden halber z. B. von Menschen bestraft würde. Bei wem aber und warum dies bei dem Einen, aber nicht bei dem Andern stattfinde, wisse nur Gott; und nicht der Thon, sondern nur der Töpfer dürfe darüber bestimmen. Eben so könne Gott uns Güter geben, ohne dass wir ihn darum bitten; aber er wolle (das sei seine Ordnung), „dass unsere Bitten selbst uns lehren, von wem wir das Gute haben." Und obwohl es einige Gnaden gebe, die Gott gebe auch den Nichtbittenden, wie der Anfang des Glaubens, so gebe er andere nur den Bittenden, wie die Beharrung bis an's Ende. „Wer bittet somit nicht, dass er sie erlange, als wer sie glaubt aus sich selbst zu haben?"

Wozu nun aber die Zuchtmittel in Bezug auf den Nichtprädestinirten? Sie sind für ihn, antwortet Augustin, „eine von den quälenden Strafen, dafür, dass er sie nicht annimmt;" auch „zum Zeugniss wider ihn, damit er seine Unwissenheit nicht als Entschuldigung anführen kann." Sonach gehören die sittlichen Hülfsmittel zur Ordnung Gottes, daher sie anzuwenden wie anzunehmen Augustin für Pflicht hält.

Noch einige Einwendungen praktischer Art, die von grosser Bedeutung sind, hatte Augustin zu widerlegen. Einmal: befördert die Prädestination einestheils nicht sittlichen Hochmuth, anderntheils sittliche Verzweiflung? Im Gegentheil, erklärt Augustin. Vielmehr sei keine Lehre „geeigneter, sowohl den Stolzen zu demüthigen, dass er keine hohe Meinung von sich habe, sofern sie alle Ehre ihm nehme, als auch den Verzagten zu erheben, sofern sie ihn ganz in Gott gründe." Auch wisse hienieden Niemand, wer prädestinirt sei; und „es muss verborgen bleiben, denn das ist eben die Nützlichkeit dieses Geheimnisses, dass Niemand sich erhebe, sondern Jeder auch beim besten Lebenswandel sich fürchten muss, weil es verborgen ist, wer an's Ziel kommt. Wenn daher geschieht, dass Einige von den Söhnen des Verderbens, da sie nicht die Gabe, bis an's Ende zu verharren, empfangen haben, in dem Glauben, der durch die Liebe wirkt, zu leben anfangen und eine Zeit lang treu und gerecht leben und nachher fallen, und nicht eher, als bis

dies ihnen begegnet, aus diesem Leben weggenommen werden, so ist dies, das dürfen wir annehmen, um uns eine heilsame Furcht einzujagen, dass wir nicht, nachdem wir wiedergeboren sind und fromm zu leben angefangen haben, als Söhne uns zu weise dünken. Denn würde dies bei gar Keinem aus ihnen geschehen, so könnte die allerheilsamste Furcht, welche den verderblichen Uebermuth unterdrückt, nie so lange dem Stolz der Menschen Einhalt thun, bis sie zur Gnade Christi, durch welche die dauerhafte Frömmigkeit des Lebens bedingt wird, gelangt wären. Später würde an ihre Stelle eine gänzliche Sicherheit treten, der Gnade nie mehr verlustig zu gehen. Eine solche zu vermessene Sicherheit kann aber an einem Ort der Verführungen, wie diese Welt ist, nie gut sein, zumal bei der so grossen Schwachheit der menschlichen Natur eine Sicherheit dieser Art gar leicht Stolz erzeugen könnte. Dereinst allerdings wird solche Sicherheit eintreten, gleichwie in den h. Engeln; jedoch erst, wenn jeglicher Stolz unmöglich geworden sein wird." Wie nun die Einen, die gut angefangen, schlecht enden, um vor Sicherheit die Uebrigen zu schirmen, so werden hingegen Andere, die schlecht angefangen, gut enden, damit Keiner verzweifle, ob er erwählt sei.

Der letzte und tiefste Einwurf aber war, es würde durch die Prädestination alle sittliche Schuld, alles Verantwortlichkeitsgefühl abgeschnitten. „Es könnten die Menschen sagen, die schlecht lebten, was haben wir gethan, die wir schlecht gelebt, da wir die Gnade, durch welche wir gut hätten leben können, nicht empfangen haben?" Da nimmt nun Augustin in solchen Fällen zu der von ihm stets angewandten Ausrede, in die er sich wie in eine Burg zurückzieht, seine Zuflucht. „Es mag dem Christen, welcher noch im Glauben lebt und noch nicht im Schauen, genügen, zu wissen oder zu glauben, dass, wie Gott Niemand befreit ohne die freiwilligste Barmherzigkeit, so auch Niemanden verdammt als durch die unparteiischeste Gerechtigkeit." Es ist der alte Zirkel. Wem die Gnade nicht gegeben ist, dem ist sie mit Recht nicht gegeben. Oder vom Standpunkte des Menschen: der Mensch, der schlecht lebt, ist selbst Schuld an seinen Sünden schon

in Adam, und eben indem er die Entschuldigung, dass er keine Gnade habe, als Deckmantel seiner Sünden nimmt, zeugt er gegen sich und dafür, dass er schlecht sein wolle. „Nicht mit Recht können diejenigen, welche schlecht leben, sagen, dass sie nichts Böses gethan haben. Denn wenn sie nichts Böses thun, so leben sie gut; wenn sie aber schlecht leben, so leben sie durch sich selbst schlecht, sie mögen dies durch die Erbsünde oder durch die hinzugekommene Sünde thun."

Von dieser Prädestinationslehre ist Augustin auf's Allerfesteste überzeugt. „Das weiss ich, dass Niemand gegen diese Prädestination, welche wir nach der h. Schrift vertheidigen, anders als aus Irrthum disputiren kann." Gleichwohl erkennt er die Schwierigkeit der Lehre, besonders das Verhältniss der Gnade (Prädestination) und Freiheit an. Die Hauptsache ist ihm daher, dass man nur Gott die Ehre gebe und mit der Kirche glaube, „dass der Mensch aus eigener Kraft weder ein gutes Werk anzufangen, noch zu vollenden vermöge." Unerbittlich ist er nur, wo er eine Richtung sieht, die, wie diejenige der Pelagianer, das göttliche Fundament des Heils ihm untergräbt. Wo er aber in der Hauptsache die zeitweiligen Gegner eins mit ihm weiss und die Differenz nur in ungenügender Auffassung sieht, ist er praktisch-mild. So schreibt er den Mönchen zu Adrumet: „Damit die Dunkelheit der Sache euch fürder nimmer in solche Verwirrungen bringe, so beobachtet Folgendes: Erstlich, danket Gott für jegliche Erkenntniss, die ihr bereits erhalten; zweitens, bittet zu Gott um Erkenntniss dessen, was der Anstrengung eures Geistes ungeachtet bisher von euch nicht erkannt werden konnte, und bewahrt mittlerweile Eintracht und Liebe unter euch; drittens, bevor ihr aber zur Einsicht dessen gelangt, was ihr bis jetzt noch nicht erkannt, lebt nach dem, zu dessen Erkenntniss ihr euch schon habt erschwingen können .... Denn der Wandel, welcher der schon erhaltenen Erkenntniss entspricht, führt zur Einsicht dessen, was bisher noch nicht zu unserer Einsicht gelangen konnte."

Nichtsdestoweniger wollte er nicht, dass man mit der „Wahrheit" hinter dem Berge halte. „Man spreche sie ge-

radezu aus, zumal wenn eine Streitfrage dazu treibt. Mögen sie dann fassen, die es können, damit nicht etwa, wenn um derer willen, die sie nicht fassen können, sie verschwiegen wird, nicht blos um die Wahrheit betrogen, sondern auch in Irrthümer verfangen werden diejenigen, die das Wahre, dadurch dem Falschen vorgebeugt wird, zu fassen im Stande sind. Es ist wohl leicht, ja auch nützlich, dass eine Wahrheit um der Unfähigen willen verschwiegen werde. Aber ein Anderes ist es um einen Grund, die Wahrheit zu verschweigen, ein Anderes um die Nothwendigkeit, die Wahrheit zu sagen. Es wäre zu weitläufig, die Gründe, die Wahrheit zu verschweigen, alle anzuführen. Ein Hauptgrund ist, dass wir nicht, indem wir geneigt sind, die Fähigen einsichtsvoller zu machen, welche allerdings, wenn wir die Wahrheit nicht sagten, es nicht würden, aber auch nicht schlechter würden, diejenigen schlechter machen, die sie nicht zu verstehen fähig sind. Wenn aber die Wahrheit, um die es sich handelt, eine solche ist, dass, wenn wir sie sagen, zwar schlechter wird derjenige, der sie zu fassen unfähig ist, aber auch derjenige, der fähig ist, wenn wir sie verschweigen, — was dann? Ist sie denn nicht vielmehr zu verkünden, auf dass, wer kann, sie fasse, als zu verschweigen, so dass nicht nur beide sie nicht fassen, sondern auch noch, der fähiger ist, schlechter würde? Denn wenn sie dieser hörte und fasste, so würden durch ihn noch Mehrere lernen. Man predige also ohne Bedenken, auf dass höre, wer Ohren hat zu hören. Und wie man Frömmigkeit predigt, auf dass von dem, der Ohren hat zu hören, Gott recht verehrt werde, Liebe, dass Gott und der Nächste recht geliebt werde, so ist auch jene Vorherbestimmung der Wohlthaten Gottes zu predigen, auf dass, wer Ohren hat zu hören, nicht in sich selbst, sondern im Herrn sich rühme."

Augustin suchte aber diese Lehre auch von der praktischen Seite zu fassen und wollte sie so behandelt wissen im öffentlichen Vortrag. Die Massilienser wollten nachweisen, wie unpraktisch, ja wie schädlich die Predigt von der Prädestination sei. „Der Wille Gottes, den er in seiner ewigen Prädestination bestimmt hat, also liessen sie die

Prädestinatianer predigen vor dem Volk, ist so, dass Einige von euch (ihr Zuhörer), die statt des Unglaubens den Willen zu gehorchen erhalten haben, zum Glauben kommen und, nachdem sie auch die Standhaftigkeit erhalten, im Glauben bleiben werden. Ihr andern aber, die ihr in der Sündenlust bleibet, seid nur darum noch nicht davon geheilt, weil euch der Beistand der erbarmenden Gnade noch nicht aufgerichtet hat; doch werden Einige von euch, die jetzt noch nicht berufen sind, die aber doch seine Gnade erwählt hat, dieselbe Gnade empfangen, und so schliesslich auch noch zu den Erwählten kommen; Einigen aber, die jetzt zwar gehorchen, aber eben nicht erwählt sind, werden die Kräfte, zu gehorchen, entzogen, so dass sie aufhören, zu gehorchen." Diese, in den Augen Augustins einseitig schroffe Weise, führten die Massilienser weiter durch, um das Unpraktische, ja Verderbliche dieser Gnaden- und Prädestinationslehre gleichsam handgreiflich nachzuweisen. Augustin liess sich aber dadurch nicht irre machen. Auf solch eine Art, meinte er, könnte jeder Standpunkt, auch derjenige der Vorherwissenschaft Gottes (zu dem sich die Gegner bekannten), und nicht blos der der Prädestination unpraktisch gemacht werden; man dürfte z. B. nur so predigen: „sei's, dass ihr recht lebt oder nicht, ihr werdet doch in der Folge so sein, wie Gott zuverlässig voraus gewusst, dass ihr sein werdet, entweder gut, wenn er euch als Gute, oder böse, wenn er euch als Böse vorausgesehen hat." Solche unpraktische Betrachtungsweise könne indess weder die Wahrheit des Vorherwissens noch des Vorherbestimmens aufheben. Sofort weist er nach, wie die Prädestination praktisch zu behandeln sei: „Laufet so, dass ihr den Preis davon traget und dass ihr an eurem Laufe selbst erkennet, ihr seiet von Gott so voraus ersehen, dass ihr recht laufet." Das, sagt er, sei die rechte Weise, „die Vorherbestimmung zugleich so zu predigen, dass des Menschen Trägheit abgewiesen wird. Wenn es aber noch Einige unter euch gibt, die in der Lust verdammlicher Sünden verbleiben, so ergreift die heilsame Zucht: aber hütet euch dann, euch zu erheben als über euer eigenes Werk, oder euch zu rühmen, als hättet ihr's nicht empfangen, denn Gott ist's, der

in euch wirket das Wollen und Vollbringen, und vom Herrn werden eure Schritte geleitet, so dass ihr seinen Weg wollet; an eurem Laufe aber, ob recht und gut, lernet, dass ihr zu den Vorherbestimmten gehöret. Wenn hingegen Einige noch nicht berufen sind, so lasst uns bitten für sie, dass sie berufen werden. Denn vielleicht sind sie so prädestinirt, dass sie unseren Gebeten gewährt werden und die Gnade empfahen, durch die sie den Willen und die Kraft der Erwählten erhalten. Denn Gott, der Alles, was er vorausbestimmt hat, erfüllt, hat deswegen auch gewollt, dass wir für die Feinde des Glaubens beten, damit wir daraus ersehen, wie er selbst auch den Ungläubigen es schenkt, dass sie glauben, und aus Nichtwollenden Wollende macht."

So, sagt Augustin, solle man die Prädestination predigen. Man könnte auch noch das hinzusetzen: „Ihr müsst daher vom Vater des Lichtes, von dem alle gute Gabe kommt, die Gabe der Beharrlichkeit erwarten und darum bitten alle Tage. Und wenn ihr dies thut, dürft ihr glauben, dass ihr nicht ausgeschlossen seid von der Prädestination seines Volkes, weil eben das, dass ihr dies thut, schon eine Gabe ist, die er seinen Erwählten mittheilt." —

Hiemit wären wir am Ende der andern Entwickelungsreihe, derjenigen nämlich auf Seite der göttlichen Gnade; und jetzt erst sind wir im Stande, diese Gnade auf ihrem immer höher hinauf, immer abgründiger in Gott hineinführenden Gange in allen ihren Stufen zu überschauen, im Gegensatz zu der immer tiefer abwärts führenden, vom Willen des Menschen ausgehenden Entwickelung. Bevor wir nun zu einer allgemeinen Kritik des Augustinismus übergehen, möchten wir, wie dort am Ende der ersten Entwickelungsreihe, so hier, am Schluss dieser andern, die eigentlichen Motive andeuten, die den Augustin bestimmten, die göttliche Gnade diesen und keinen andern Gang einschlagen zu lassen. Es sind aber deren nur wenige, etwa drei oder vier. Einmal die Rücksicht auf die hergebrachten kirchlichen Formeln und Gebräuche, die für Augustin von grossem Gewichte waren; dann Augustins Anschauung von der Kirche, die er zur Inhaberin der göttlichen Gnadenschätze, sowie

zur Vermittlerin derselben an den Einzelnen macht; weiterhin die Verherrlichungstendenz der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, der selbst die Gerechtigkeit nur zur Folie dienen muss und um deretwillen er dem Menschen nicht genug nehmen kann, um es dieser Gnade zuzulegen. Das ist nun einmal augustinische Anschauung, zu der seine Lebenserfahrungen nicht zum wenigsten beitrugen. Zu diesen Elementen, den Bausteinen der augustinischen Gnadenlehre, nehme man noch den eigenthümlichen Geist Augustins, der es nicht liebt, beim Einfachen zu bleiben, sondern am liebsten in geheimnissvolle Untiefen sich versenkt, ja mit einer gewissen Wollust am Unbegreiflichen, an dem, was dem gewöhnlichen Verstand hart und widerspruchsvoll erscheint, sich versucht.

Darin nun ist es begründet, wenn er die Unwiderstehlichkeit der Gnade lehrt; wenn er alle, die nicht die Taufe empfangen, verloren gehen lässt; darin seine Lehre von der Prädestination mit allen ihren Härten; darin endlich seine Verherrlichung der Gnade Gottes auf Kosten der Gerechtigkeit, überhaupt jene Fassung Gottes, wornach dieser um nicht viel besser als die verzerrtesten Göttergestalten der Heiden erscheint.

Kritik.

Nachdem wir den Pelagianismus sowohl als den Augustinismus, wie man das dem ersteren entgegengesetzte System Augustins im engeren Sinne zu nennen pflegt, beide in ihrer äussern Geschichte wie in ihrem innern Wesen geschildert, haben wir im Interesse einer unpartheiischen und objectiven Beurtheilung noch einige Fragen und Bedenken, deren Tragweite nicht zu unterschätzen ist, deren Beantwortung aber auch nicht allzu schwierig sein sollte, zu erledigen, um mit einer Parallele zu schliessen, die auch historisch ein helleres Licht auf die beiden Erscheinungen und ihre Bedeutung zu werfen geeignet sein dürfte.

Wir beginnen mit der Frage: wie verhalten sich die beiden Männer zur h. Schrift, zur frühern Patristik und zu sich selbst, — ihren frühern Ansichten und Aussprüchen? Eine inhaltschwere Frage, oder vielmehr drei Fragen, die schon zwischen Augustin selbst und den Massiliensern und seitdem

noch vielfach, und zwar in verschiedenem Sinne, je nach dem Standpunkt, auf dem man stand, besprochen und beantwortet wurden, und die wir nun, eine nach der andern, so bündig wie möglich, abthun wollen.

Dass ihr System biblisch sei, davon waren beide Männer auf's Festeste überzeugt. Und beide nicht mit Unrecht. Nur dass der eine den Inhalt der h. Schrift mehr nach der ethischen, der andere mehr nach der religiös-dogmatischen Seite fasste, der eine sich mehr auf Aussprüche in diesem, der andere dagegen in jenem Sinne berief. Für Pelagius waren daher die synoptischen Evangelien besonders maassgebend, für Augustin die paulinischen Briefe, vorab der Römerbrief und in diesem das 5. und 9. Kapitel. Die Aussprüche, die er da gelesen, hätten ihn, sagt er, „überwiesen". Dass er aber diese und andere Stellen ebenso sehr nach seinem System deutete, als er sein System auf sie gründete, ist wohl ausser Frage.

Fast ganz so, wie zu den h. Schriften, verhielten sich Pelagius und Augustinus zu den frühern Vätern und deren Aussprüchen über Freiheit und Gnade. Augustin weiss sich mit ihnen ganz im Reinen; doch nicht auf Kosten einer historischen Entwickelung. Zwar spricht er sich zuweilen so aus, wie wenn er meinte, alle Väter denken strikt wie er. Das thut er in dem Eifer der Polemik, wo er einzelne Aussagen von Vätern herausgreift und für sich deutet. Aber er sucht dann doch wieder einen mehr historischen Standpunkt einzunehmen. Und von diesem aus glaubt er soviel behaupten zu dürfen, es hätten die Väter mit ihm geglaubt, dass ein Urzustand sei, in welcher Art auch immer gedacht, und ein Fall, ebenso ein Verhältniss Adams zu uns, dann eine Gnade in einem spezifischen Sinne, nicht nur etwa als Naturvermögen oder als Lehre, und eine Freiheit, nicht im Gegensatz gegen die Gnade; ferner, dass der eigene freie Wille und die Unterstützung der göttlichen Gnade zusammenwirken müssen, dass das Gute das gemeinsame Produkt jener beiden Faktoren sein müsse. Nur hätten, sagt er mit Einsicht, die Väter noch keine Veranlassung und darum auch keine Nothwendigkeit gehabt, diesen ihren Glauben in be-

stimmtere Begriffe zu fassen. „Wozu daher die Werke solcher Männer durchforschen, welche, bevor diese Ketzerei entstand, nicht einmal nothwendig fanden, eine so schwierige Frage zu lösen, was sie gewiss, wenn sie solchen Menschen, wie wir, hätten antworten müssen, gethan haben würden. Sie haben aber ihre Ansichten von der Gnade Gottes blos in einigen Stellen ihrer Schriften und zwar kurz und nur so im Vorbeigehen berührt, um länger bei demjenigen zu verweilen, was gegen andere Feinde der Kirche gerade Noth that." Diese Nothwendigkeit sei nun aber, fährt er fort, jetzt eingetreten durch die pelagianische Ketzerei. Eben daher wusste Augustin sich in der Sache ganz im Einklang mit der abendländischen und morgenländischen Kirche und konnte ausrufen: „eine ganz neue Häresie ist erstanden!"

Umgekehrt fanden sich freilich aber auch Aussprüche genug in den Schriften der frühern Väter, die pelagianisch klangen, weshalb Pelagius seinerseits mit vollem Recht auf sie sich berufen zu dürfen glaubte. Denn dass der Mensch frei sei, das war zu allen Zeiten und besonders in der morgenländischen Kirche mit Nachdruck als eine sich von selbst verstehende Wahrheit, als die Voraussetzung aller Aneignung der christlichen Heilsgüter, überhaupt aller Sittlichkeit anerkannt und hervorgehoben worden; ähnlich wie auf der andern Seite der Beistand von oben, die göttliche Gnade. Beide waren fast gleichmässig betont worden; aber es war mehr im praktischen Interesse geschehen, als dass man sich prinzipiell über ihr gegenseitiges Verhältniss verständigt hätte.

Beide, Pelagius wie Augustinus, hatten daher ein gleiches Recht, die Autorität der Väter für ihre Lehre in Anspruch zu nehmen. Beide thaten dies aber auch wieder mit gleichem Unrecht, wenn von ihnen ein jeder meinte, ausschliesslich für sich und auf seiner Seite die Väter zu haben. Denn nie war die Gnade so hervorgehoben worden, dass es auf Kosten der Freiheit geschehen wäre, und nie die Freiheit auf Kosten der Gnade. Auch war eine pelagianische Gnade, eine Natur- und Lehrgnade, noch lange nicht die der frühern Väter, die sich unter ihr noch ein Mehreres, ein mystisches

Etwas, das den ganzen Menschen in Besitz nahm, ja selbst eine magische Kraft, wie in der Taufgnade, dachten. Vielleicht wird man der Sache am nächsten kommen, wenn man sagt, weder in Pelagius noch in Augustinus, sondern in den Massiliensern oder Semipelagianern hätte die Lehre der frühern Vätern über Freiheit und Gnade das getreueste Echo gefunden.

Freilich konnte es in dieser Unbestimmtheit nicht so fortgehen und beide Männer, Pelagius und Augustinus, scheinen das erkannt zu haben. Nur dass der erste Schritt von Pelagius ausging, der die Frage zu einem klaren Abschluss bringen wollte. Er scheint gefühlt zu haben, es sei jetzt höchste Zeit; und gerade ein Ausspruch Augustins ist es, der (s. o.) einen schlimmen Eindruck auf ihn machte und dem er heftig widersprach; es ist das schon öfters angeführte Wort Augustins (in seinen Konfessionen): „Mein Gott, gib, was du gebietest und gebiete, was du willst!"

Wie verhielten sich schliesslich die beiden Männer zu sich selbst und ihrer Vergangenheit? Haben sie sich früher auch schon geäussert wie jetzt, und erscheinen sie als dieselben, schon von Anfang an in der Sache, die sie jetzt verfochten; als in sich klar und entschieden oder aber als in einer fortschreitenden Entwickelung sich bewegend, in der sie nicht mehr sein noch sagen können, was früher? Von Pelagius wissen wir zu wenig, um diesfalls ein bestimmtes Urtheil aussprechen zu können; doch nach allem, was uns von ihm bekannt ist, muss er ein sich von Anfang an klarer und konsequenter Mann gewesen sein, der daher keine Veranlassung hatte, früher Ausgesprochenes zu retraktiren. Anders Augustin. In steter Entwickelung begriffen, steht er auch nie auf dem gleichen, dem alten Standpunkt. Er selbst bekennt es; er schämt sich dessen so wenig, dass er meint, er hätte sich eher zu schämen, wenn es nicht so wäre. Zu der treibenden Geisteskraft von innen kommen dann stets Impulse von aussen, die Veranlassung werden, das, was in ihm schon längst, doch nur im Keime verborgen lag, an's Licht zu ziehen und zur Reife zu bringen. Und so ist es mit den pelagianischen Fragen. Zwar hat er sich in

seinen früheren Schriften über diese Punkte in einem Geiste geäussert, den wir am kürzesten als einen semipelagianischen bezeichnen können. So hatte er früher das Verhältniss von Gnade und Freiheit so bestimmt, dass der gute Wille vorangehen müsse. Den Glauben nahm er als Bedingung der Gnadenmittheilung. „Gott belohnt den Glauben der Einen mit der Gabe der guten Werke und bestraft den Unglauben der Andern dadurch, dass er sie dahingibt der Sünde und sie verhärtet." So war ihm das Motiv der Gnade der Glaube der Individuen. Eben so hielt er es mit der Lehre der Prädestination, die er als eine bedingte nahm, indem er zu ihrem Grund die Präszienz machte. „Jesus Christus hat nur da erscheinen und seine Lehre verkünden lassen wollen, wo er wusste, dass sich finden würden, die an ihn glaubten." So war ihm das Motiv der Erwählung das Vorherwissen der Würdigkeit der Individuen; er nahm eine durch das Vorherwissen bedingte Prädestination an. Man machte ihm deshalb Vorwürfe; man wollte ihn durch ihn selbst binden oder schlagen. „Es ist aber umsonst, ruft er aus, dass man mich mit dem, was ich schon so lange früher geschrieben, gleichsam binden und hindern will, die wahre Sache nun zu vertheidigen; denn wenn ich über diesen oder jenen Punkt früher im Dunkel oder Zweifel war, wer wäre wohl so unbillig und neidisch, der mich hindern wollte, vorwärts zu schreiten, und meinte, ich hätte in dem alten Zweifel zu verbleiben?"

Derselbe Augustin hatte aber auch schon um's Jahr 379 an Simplician ganz im Geiste seiner spätern Erörterungen über Freiheit und Gnade geschrieben. Schon damals, sagt er, sei ihm ein ganz anderes Licht über diese Fragen aufgegangen. Und so ist denn neben jener vorhin geschilderten semipelagianischen Richtung, wie sie seine frühern Schriften ausdrücken, auch schon die spätere, die specifisch augustinische, freilich nur erst im Hintergrund seines Geistes gelegen und hat sich stille fortentwickelt. Die Richtung aber, in welcher diese seine Entwickelung ging, bezeichnen wir wohl am besten als die eines immer entschiedenern Abhängigkeitsgefühls von Gott. „Es ist weit mehr Sicherheit für uns, zu erkennen, dass Alles von Gott kommt, und wenn

wir uns ihm ganz und gar hingeben, als wenn wir uns nur zum Theil von ihm abhängig machten und zum Theil von uns selbst .... Das Gebet des Herrn würde allein hinreichen, das darzuthun, weil es uns nicht das Geringste lässt, dessen wir uns rühmen könnten, als von uns kommend."

Der Streit mit Pelagius hatte nun für Augustin die Wirkung, dass er in den Vordergrund seines Bewusstseins rückte, was bisher in ihm nur erst wie im Hintergrund gelegen war; nicht blos hat er die Fragen selbst, sondern auch die Art ihrer Lösung für sich bestimmt und zwar im Sinn eines fast absoluten Abhängigkeitsgefühls; er hat, um es kurz zu sagen, einer immer schärferen, d. h. gegensätzlicheren, darum aber auch immer einseitigern Beantwortung gerufen.

Noch auf einen Punkt können wir hier nicht unterlassen hinzudeuten; wir meinen nämlich, wie doch die Entwickelungen, durch die Augustin ging, angeregt von aussen, in einem so zu sagen sich ergänzenden Zusammenhang stehen. Gegenüber der manichäischen Auffassung des Bösen als einer Natursubstanz hatte er auf die Freiheit zurückzugehen. Allerdings war er damit in Gefahr, sie wie zum alleinigen Grunde des Bösen, so auch des Guten zu machen. Da kam der Pelagianismus, der, wie das Böse, so auch das Gute fast ausschliesslich der Freiheit und der Kraft der eigenen Natur überantwortete, und dadurch den Augustin auf die Gnade hindrängte; allerdings nicht ohne die Gefahr, er möchte, wie dort die Freiheit, so hier zu ausschliesslich die Gnade hervorheben, weil in der Polemik sich gerade das Moment geltend zu machen pflegt, das angefochten ist.

Es gibt freilich, wie wir das schon früher angedeutet, auch noch andere Punkte, in denen, aber hier eher schädlich als förderlich, der manichäische Kampf im pelagianischen nachwirkte. Wir erinnern an die Begriffe der Konkupiszenz, Erbsünde, Zeugung und andere. Unstreitig ist Augustin durch den Manichäismus zu tieferer Erfassung der Sünde geführt worden. Nun hat man aber auch gesagt, jene Begriffe seien manichäisch. Allerdings ist die Konkupiszenz dem Augustin nach einzelnen Aeusserungen das

Wesen der Sünde, wie dem Manichäismus; indess nach anderen Aeusserungen und im Zusammenhang seines Systems erscheint sie doch nur als Frucht und Folge der Sünde. Wenn dann die Konkupiszenz nach dem Manichäismus aus dem Zusammenhang von Leib und Seele stammen soll, so ist sie nach Augustin eine Richtung des Willens, und nur ihre (metaphysische) Möglichkeit, aber nicht ihre Wirklichkeit ist durch diesen natürlichen Zusammenhang begründet. Ebenso ist es mit der Zeugung und der Erbsünde. Während der Manichäismus überall nur auf die Natur an sich zurückgeht und sie beschuldigt, vermittelt Augustin alle Verderbniss durch den freien Willen, durch den die Verderbniss hereingekommen ist in die an sich gute Natur. Gewiss, man muss eben ein Pelagianer sein, um die Lehre des Augustin geradezu manichäisch zu finden; man muss aber auch „ein arger Ketzerrichter" sein, um die Verwandtschaft zu verkennen.

Um den manichäischen Einfluss nachzuweisen, hat man auch die Lehre des Augustin dualistisch genannt; es ist wahr, er scheidet die Welt in zwei Heerlager; aber er trennt sich vom Manichäismus über den Punkt, wo er den Dualismus beginnen will.

In Summa: so wenig sich verkennen lässt, dass das Resultat und der Gewinn, den Augustin aus der manichäischen Krisis gezogen, gewissermassen eine nothwendige Vorschule für ihn und seinen Kampf mit dem Pelagianismus war, so wenig lässt sich doch leugnen, dass er, wenn auch unbewusst, von manichäischen Nachwirkungen noch beherrscht war, die sich eben auch in der pelagianischen Kontroverse geltend machten.

Und was sollen wir von dem Augustinismus überhaupt sagen? Im Allgemeinen so viel, dass immer die eine Bestimmung die andere aufhebt. So will Augustin offenbar die beiden Momente, einerseits die Bestimmtheit, die dem Menschen in der Erbsünde gegeben ist, und die eigene That, die doch wieder der Anfang des sittlichen Lebens der Menschheit sein soll, vermitteln. Es habe sich nämlich das Geschlecht in Adam (in Christus) frei entschieden, ohne deter-

minirt zu sein; eben damit aber auch der Einzelne, sofern er dem Geschlecht, der Gattung, Adam angehöre. Diese Selbstentscheidung in Adam sei nun allerdings empirisch für den Einzelnen als solchen nicht mehr That, sondern Zustand. Der Mensch, wenn er geboren werde, sei als Mensch schon ein so und so bestimmter; er handle aus einem schon bestimmten Wesen heraus, zu welchem auch seine sittliche Beschaffenheit, besonders die Beschaffenheit seines Willens mitgehöre. Der Zustand, in dem der Mensch sich befinde, vermittle sich aber mit seiner Freiheit eben dadurch, dass die That Adams eine That der Menschheit sei, dass in der Selbstentscheidung Adams sich jeder Einzelne selbst entschieden habe. Was ist diese Darstellung aber anders als ein Zirkel? Und was von Selbstbestimmung, von sittlicher Verantwortlichkeit und Schuldbewusstsein noch gesprochen wird, ist Schein, Selbsttäuschung, Selbstbetrug. In Wahrheit wird vielmehr Adam und seine That zu dem mysteriösen X, auf das Augustin Alles häuft, was von That und Freiheit vorauszusetzen ist, um den gegenwärtigen sündhaften Zustand als einen durch die That der Menschheit herbeigeführten, d. h. selbstverschuldeten darzustellen.

Und nicht besser steht es mit dem Verhältniss von Gnade und Freiheit; denn wenn die Gnade es ist, welche die gebundene Freiheit erst lösen muss und diese ganz unfähig ist, auch nur nach dem Guten sich zu sehnen, wie kann da von einer Anknüpfung der Gnade an die Freiheit die Rede sein? Ist doch, was von der Freiheit noch übrig ist, nur die Form der Freiheit, ein Schein ohne Wesen. Die Freiheit ist zur leeren Passivität degradirt; sie hat zu warten, bis die Gnade kommt. Sie hat auf ihrer Seite keine Entwickelung zu dem Punkte hin, da die göttliche Gnade das wahrhafte Leben in ihr entzündet; es ist kein Zusammenhang zwischen dem Eintreten der göttlichen Gnade in die Kreatur und dem Werden der Kreatur zur Aufnahme dieses positiven Lebens. Augustin hat eben die Enden, da Gnade und Freiheit sich noch im Menschen berühren, abgebrochen: beide stehen sich einfach gegenüber. So ist es aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Gnade und Freiheit sind nur

die verschiedenen Faktoren des Einen Prozesses, die, wenn sie auch auseinander getreten sind, es doch nicht so sind, dass sie sich schlechthin einander entgegen ständen.

Und was sollen wir im Besondern noch zur augustinischen Prädestination sagen? Wir bestreiten nicht, dass sie ihren Voraussetzungen von der Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten einerseits und anderseits von der vorangehenden, erst den guten Willen des Menschen bedingenden Gnade Gottes entspricht, ihre rechte Konsequenz ist und sich über das (Gnaden-) Gebäude als das feste Dach wölbt. Denn diese Gnade, übergetragen aus der Zeitlichkeit in den überzeitlichen Willen Gottes, was anders ist sie, als Prädestination? Auch das bestreiten wir nicht, dass diese Lehre, sofern sie unser Heil von Ewigkeit her in Gott gründet, den Anker unserer Seligkeit in den Grund Gottes auswirft, darin er unerschütterlich ruht, unentwegt von allen Wellen der Zeitlichkeit, ungemein viel Tröstliches in sich birgt. Oder „wer wollte lieber auf seine eigenen Kräfte als auf die unwandelbaren Verheissungen Gottes sich verlassen?“ Und das ist das grosse Gefühl, von dem Augustin ergriffen ist bei dieser Lehre. Damit hängt zusammen, alles eigene Verdienst auszuschliessen von der Ursächlichkeit unseres Heils. Keine Lehre, meint darum Augustin, stehe der Selbsterwählung, der Selbstgerechtigkeit, die in sich selbst den Grund des Heils sucht, mächtiger entgegen.

Aber auch diese Lehre hat Augustin zu einseitig gefasst, und es gilt dies ebenso sehr der Verwirklichung der Prädestination in der Zeit und Welt, als dem Rathschluss an und für sich.

Was anders ist ihm der ewige Rathschluss als der Abgrund, in den er Alles hineinwirft, was auf die Verwirklichung unseres Heils in der Zeit Bezug hat, alle die einzelnen Heilsakte, die auf die Erwählung folgen, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung? Alle diese Akte, die miteinander so verbunden sind, wie die Glieder eines Organismus, von denen somit ein jeder eine ebenso freie Gottesthat ist, als der erste der Erwählung, so dass erst im Zusammenhang aller wesentlich sich ergänzenden

Glieder die ganze Kette sich schliesst „zu einem Ring göttlicher Treue“, sie alle hat er als reine Konsequenzen der Erwählung gefasst. Wie viel ist aber damit wieder verloren gegangen! Hier kann man die zagende Seele über die blosse Wahrscheinlichkeit beruhigender Zusicherung nicht hinausführen, nicht mit göttlicher Plerophorie dem Menschen zurufen: so wahr du gerechtfertigt bist, so wahr bist du erwählt; es heisst hier immer nur: so wahr du erwählt bist, bist du berufen, gerechtfertigt, geheiligt, und doch hat Niemand den Schlüssel zur Gewissheit der Erwählung als Gott, der Gläubige aber vermag „den Stern der Erwählung nur durch den Ring und im Spiegel der Rechtfertigung,“ d. h. mit dem Auge des Glaubens zu erkennen. Man fasst nur ein Scheinbild seiner wirklichen Erwählung, wenn man sie ausserhalb der lebendigen Erfassung des Heils zu schauen meint. Auch zu einseitig überweltlich und überzeitlich hat sich Augustin die Heilsakte Gottes gedacht, nicht zugleich auch innerweltlich und innerzeitlich. Denn was Gott bestimmt in seinem höchsten Himmel, das lässt ihn Augustin nicht im tiefsten Grunde des Menschenlebens vollführen, wodurch der Rathschluss der Erwählung hineingelegt würde in das innerste Wesen der Erwählten selbst.

Und so kann denn, streng gefasst, die augustinische Prädestinationslehre einen gewissen fatalistischen Zug nicht verleugnen. Sie ist der absolute, ewige und überweltliche Akt, der den Menschen von dem Beschlusse der Erwählung aus durch alle Instanzen der Heilsordnung mit unwiderstehlicher Macht hindurch führt, ja hindurch treibt bis in die Vollendung hinein. Alles liegt für die Menschen über ihr zeitliches Leben hinaus. Dieses selbst ist nur der im Grund völlig bedeutungslose Reflex dessen, was die Einzelnen absolut in Gott sind. Die Menschen sind, was sie sind, ehe sie sind.

Dass sich übrigens Augustin durch seine Gnadenwahllehre auch in die tiefsten Widersprüche verwickelte, aus denen er sich kaum herauszuhelfen wusste, indem er die Freiheit bald so, bald so fasste, haben wir zur Genüge erkannt. Hier nur noch ein Zug: das eine Mal, wenn die Zu-

rechtweisung von Wirkung ist, ist ihm das nur möglich durch die Gnade; das andere Mal, wenn sie bei dem Menschen nicht anschlägt, ist das der Sünde allein zuzuschreiben. Das eine Mal, wenn man prädestinirt ist, ist das nicht in der Würdigkeit des Prädestinirten, sondern im Wohlgefallen Gottes zu suchen; das andere Mal aber, wenn man nicht prädestinirt ist, ist das nicht in Gottes Wohlgefallen, sondern in des Menschen Unwürdigkeit allein begründet. Und doch ist alle Würdigkeit von Gott und seine Gnade unüberwindlich; dass daher nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, davon kann der letzte Grund nicht in dem Widerstande des Willens einiger Menschen (denn einen solchen hat die Gnade in Allen zu besiegen), sondern einzig in Gott gefunden werden. Nichtsdestoweniger hütete sich Augustin wohl, eine Vorherbestimmung zum Untergang oder zur Verdammniss anzunehmen; und wir wissen auch warum, wiewohl die Konsequenz seines Systems ihn hätte dazu treiben sollen. Es war das praktische Interesse, das unmittelbare Wahrheitsgefühl, das ihn abhielt, die Unseligkeit gleich der Seligkeit auf die direkte Kausalität Gottes zurückzuführen, und ihm sagte, dass es doch noch etwas Höheres gebe als nur (formale) Konsequenz. Eben damit hat er aber einen Theil seiner Vordersätze selbst wieder durchbrochen.

Seltsam, dass Augustin einen Partikularismus der Gnadenwahl, vermöge dessen nicht Alle, sondern nur Einige erwählt sind, annahm, und doch keine unmittelbare Vorherbestimmung zur Verdammniss, wie Spätere dies thaten. Das Böse steht ihm eben ausserhalb der Vermittlung Gottes (des Guten) mit sich selbst, wofür ihm die Prädestination der konkrete Begriff ist; es kommt von der Kreatur und steht unter Gott nur, sofern es bestraft und den ewigen Ordnungen unterworfen wird. Sie selbst also, die Menschen, sollen in Folge ihrer eigenen Schuld oder der Sünde Adams der Grund ihrer Verdammung sein. Wie kann aber dieser Grund im Stande sein, die Reprobation der Einen genügend zu motiviren, da doch Alle in Folge des Falles Adams unfähig sind zum Guten? Wiederum der alte Kreis, in dem Augustin sich bewegt! Die Reprobation der Nichterwählten

soll die Ursache ihrer Verstockung und wiederum diese soll die Mitursache von jener sein. Wie muss Augustin sich abquälen, um diesen Partikularismus zu rechtfertigen vom Standpunkte des Menschen! In Wahrheit fällt der Grund immer wieder auf Gott zurück. Doch soll es auch kein blindes Walten Gottes sein, dass er die Einen auserwählt, die Andern nicht! Es sei eine weise und gerechte Ursache! Was ist aber das für eine gerechte Ursache, von der Niemand einen Grund auffinden kann in einer Sache, die für den Menschen sein ewiges Heil beschlägt? Es ist klar, dass Augustin durch seine partikuläre Gnadenwahl in eine Enge getrieben wurde, aus der er keinen Ausweg mehr fand und sich nun flüchtete in das unerforschliche Dunkel der Rathschlüsse Gottes. Diese Unerklärlichkeit liegt aber nicht in Gott selbst, sondern in Augustin, und Augustin hat nun das Räthsel, das er dieser Lehre durch seine subjektive Fassung gegeben, in der Rathlosigkeit, in der er sich befand, auf Gott selbst zurückgeschoben.

Was hat denn nun aber unsern Augustin zu dieser partikularistischen Fassung getrieben? Vorerst Aussprüche der h. Schrift, besonders Pauli, der aber im 9. Kapitel des Römerbriefs eben dem Partikularismus der Juden begegnen wollte, die stolz waren auf ihre Abkunft, und die Theilnahme am Heil beschränken wollten auf das Volk, dem sie angehörten. Dieser Beschränkung gegenüber erklärt Paulus, dass die Wahl zum Christenthum von der freien Gnade abhänge und nicht vom Ansehen der Person. Einmal auf seinem partikularistischen Standpunkt hat Augustin dann in diesem Sinn auch die deutlichsten universalistischen Stellen der h. Schrift gedeutet. Grund ferner war wohl auch der Gegensatz gegen die pelagianische Lehre vom Verdienst und eigenen Heil, der gegenüber die schärfste Art, die Gnadenwahl auszudrücken, die partikularistische war. Auch die Erfahrung mochte hinzukommen: die Betrachtung der unendlichen Verschiedenheit in der religiösen Anlage, dem Glauben, der Liebe, die sich doch Keiner selbst geben könne, und wie Einige ganz abgestorben zu sein scheinen für alles Höhere!

Wir müssen aber noch tiefer gehen. Augustin betrachtet nämlich die Welt und ihre Entwickelung als eine Exposition der göttlichen Eigenschaften. Da ist die Güte Gottes: dass die Welt ist, ist ihr Zeugniss. Da ist die Gnade: dass Engel sind, die nie gefallen, und dass Menschen, die gefallen, wieder zurückgeführt worden und werden, das ist ihre Manifestation. Da ist endlich die Gerechtigkeit: dass Dämonen, böse Engel, die gefallen und verdammt bleiben, und dass Menschen sind, die gefallen und verdammt sind zu ewigen Strafen, das ist ihre Offenbarung. Dass die Einen und dass die Andern sind, gehört zum vollkommenen Wesen Gottes sowohl als der Welt. Wenn nur Selige wären oder nur Verdammte, so wäre die Welt nicht eine vollkommene Exposition der göttlichen Eigenschaften, und Gottes vollkommenes Wesen fände und spiegelte sich nicht in der Welt, die doch seine Welt ist. Eben darum muss auch die Seligkeit und die Unseligkeit der Einen und der Andern ewig sein; ewig, so gewiss Gottes Gnade und Gerechtigkeit, d. h. Gott selbst, ewig ist — absolut. Ja diese Ewigkeit eben gehört zu ihrer Vollkommenheit. Dies ist der letzte Grund, warum Augustin für ewige Verdammniss spricht. Nicht Unbarmherzigkeit, Lieblosigkeit, Grausamkeit, oder wie man immer sagen mag und gesagt hat — Augustin steht auf einer Höhe der Weltbetrachtung, von der aus ihm alle diese subjektiven Gefühle und Empfindungen verschwinden — nein, das Wesen Gottes und der Welt scheint ihm unerbittlich wie ewige Seligkeit so ewige Verdammniss zu fordern, und die Verdammniss selbst ist ihm eine eben so göttliche Manifestation wie die Seligkeit, so gewiss die Gerechtigkeit Gottes eine gleich würdige Eigenschaft Gottes ist wie seine Gnade.

In dieser dergestalt angeschauten Welt ruht Augustin als in der Welt seines Gottes. Aber wie einseitig ist die Durchführung dieser Idee! Hier die Gnade, dort die Gerechtigkeit; an diesem Menschen die Offenbarung der Gerechtigkeit, an jenem die der Gnade. So aber ist es nicht, dass die Eigenschaften Gottes neben einander wären, sie sind vielmehr in einander. Die Gnade Gottes ist eben so

sehr Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit eben so sehr Gnade: es fiele ja sonst ein Widerspruch in Gottes Wesen. Es ist auch nicht so, als ob diese Eigenschaft an Diesem, jene an Jenem sich offenbarte, sondern alle sind an Allen, so zwar, dass alle sind an jedem Einzelnen. Augustin hat diese bessere Einsicht (s. die Lehre von den Eigenschaften Gottes) selbst gehabt und sie durchgeführt in der Sphäre der Eigenschaften, die sich auf die natürliche Welt beziehen; hier aber, in der sittlichen Welt, hat er sie unterdrückt. Fasst man in diesem innern Zusammenhang die Eigenschaften Gottes, so hat man nicht mehr hier einseitige Objekte der einseitigen Gnade, dort der einseitigen Gerechtigkeit; sondern an jedem Individuum offenbart sich dann die Fülle der göttlichen Eigenschaften.

Es löst sich aber auch dieser Partikularismus vom Standpunkt der menschlichen Freiheit, die, richtig gefasst, in ihrem Ausgangs- wie Endpunkt nicht das Losgerissensein von Gott, sondern den Frieden mit ihm setzt; daher alles Losgerissensein von Gott, wie lange es auch dauern mag im Menschen, nicht ewig sein kann. Wer freilich die Wahlfreiheit als das Wesen der Freiheit fasst, dem ist es möglich, eine ewige Verdammniss zu denken, weil ewig die freie Selbstentscheidung für das Böse währen kann. Wer aber anerkennt, dass die Freiheit durch alle Qualen der Wahlfreiheit und des Abfalls eben auch nur zu ihrem Ziele treibt, der kann sie nicht mit einem Ende schliessen lassen, das ihren wesenhaften Begriff selbst aufhebt.

Indessen birgt diese Lehre einer partikularistischen Prädestination nach einer Seite hin doch auch eine gewisse Wahrheit. Es finde nämlich, dies kann man als den in ihr liegenden Kern annehmen, eine unendliche Stufenreihe in den Prädestinirten statt, so zwar, dass sich die Erwählung in konzentrischen Kreisen darstelle, die sich immer mehr erweitern und abstufen, — eine mannigfaltige Reihe, die im Lichte der Prädestination nicht als ein Zufälliges oder Natürliches, sondern auf Gott zurückbezogen als eine schöpferische That Gottes erscheint. Eine andere Frage allerdings ist, ob Augustin selbst mit seinem Partikularismus an so etwas

gedacht hat, wiewohl es an Anknüpfungspunkten hiefür bei ihm nicht fehlt, um nur daran zu erinnern, wie der Inbegriff und Inhalt der Welt ihm nichts anderes ist, als die Entfaltung und Auseinandersetzung der göttlichen Fülle in der Totalität der verschiedensten und verschiedenartig gestuften endlichen Wesen. Und das ist doch wohl die Idee der partikularistischen Prädestination, wenn sie einen wahren Gedanken ausdrücken soll, dass die Menschheit in ihrer Einheit nicht einen formlosen Klumpen, sondern einen unendlich fein gegliederten Leib, den schönsten Organismus bilde nach dem Reichthum ihrer mannigfaltigen Anlagen, und dass dieser ein werdender, d. h. als ein in einem historischen Entwickelungsprozess sich befindender, als ein allmählicher, sukzessiver zu denken sei; dass er aber darum unter dem Gesichtspunkt einer Gnadenwahl gefasst werde, weil die göttliche Providenz und Leitung in ihrem räthselhaften Einherschreiten unter der grossen heilsbedürftigen Masse der Menschenkinder alle menschlichen Berechnungen und Erwartungen immer wiederholt zu Schanden mache und dadurch sich selbst als das undurchdringliche Geheimniss der unerforschlichen Wege Gottes, kurz als Gnadenwahl zu erkennen gebe, dass indess hiebei zwischen Uebergehung auf der einen und Erwählung auf der andern Seite ein tiefer Zusammenhang stattfinde.

Wir kennen nun den Augustinismus und Pelagianismus. Man hat den Streit der beiden Männer auch schon einen Schulstreit zu nennen beliebt; aber gewiss mit Unrecht. Er ist das so wenig, ja noch viel weniger als der arianische, was aber allerdings nicht ausschliesst, dass nicht derartige Elemente im Verlaufe des Streites und in seinen Konsequenzen zumal von Seiten Augustins hinzugekommen wären.

Wie ernst es dem Pelagius mit seiner Sache war, das sittliche Bewusstsein seiner Zeit zu stärken, ergibt sich zur Genüge aus seinen eigenen Aeusserungen; er hatte, scheint es, Veranlassung mehr als genug zu Klagen gefunden. „Viele, sagt er, streben nach dem Schatten der Demuth, Wenige nach ihrer Wahrheit; denn es ist sehr leicht, ein ärmliches

Kleid zu tragen, mit Unterwürfigkeit zu grüssen, Hände und Stirne zu küssen, mit zur Erde geneigtem Haupte und niedergeschlagenen Augen Demuth und Sanftmuth zu versprechen, mit langsamer, leiser Stimme zu reden, oft zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und Elenden zu nennen; und wenn man mit dem leichtesten Wörtchen beleidigt ist, sogleich die Stirn in Falten zu ziehen, den Kopf in die Höhe zu werfen und jenen zarten Laut des Mundes plötzlich in wüthendes Geschrei zu verwandeln." Nun wollte er alle faulen Entschuldigungen und Beschönigungen, wie sie gebräuchlich waren, abschneiden. Dies aber glaubte er nicht zweckdienlicher zu können, als durch Hervorhebung der Freiheit gegenüber von denjenigen, welche mit der Gebundenheit der menschlichen Natur ihre Laster entschuldigten. „Die Meisten, wenn es sich um den Zustand der Menschen handelt, sagen, gleichsam das Werk des Herrn tadelnd, mit eben so viel Gottlosigkeit als Unwissenheit, es hätte der Mensch so gemacht werden sollen, dass er überhaupt nicht sündigen könnte. Das Geschöpf sagt also zu seinem Bildner: warum hast du mich so gemacht? Und während diese Gottlosesten aller Menschen unterlassen, das selbst, was sie erhalten haben, wohl anzuwenden, möchten sie lieber anders geschaffen sein, und die, welche ihr Leben nicht bessern wollen, möchten scheinen, die Natur verbessern zu wollen." Um der Schwäche Kraft zu geben, wies er nun hin auf das Grosse, was ein ernstlicher Wille leisten könne. „So oft ich, schreibt er an Demetrias, über sittliches Verhalten und Lebenswandel zu reden habe, pflege ich zuvor auf die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur hinzudeuten, zu zeigen, was sie vermöge, und sodann den Geist des Hörers zu Tugenden anzutreiben, damit es nicht umsonst sei, ihn zu Dingen aufzufordern, für die er vielleicht seine Kraft nicht ausreichend erachtet. Denn wie vermögen wir den Weg der Tugend zu betreten, wenn uns nicht die Hoffnung geleitet! Jeder Versuch zum Bestreben hört auf, sobald man am Erfolge verzweifelt." Offenbar hatte der praktische Eifer, der den Pelagius beseelte, hier, in der Freiheit, seinen Brennpunkt. Er ging im Gegensatze

zu Augustin von der Kraft und Stärke der menschlichen Natur aus und appellierte in seinen sittlichen Bestrebungen an das Bessere und Höhere im Menschen, das er noch immer als in ihm vorhanden annahm. Er fasste überhaupt das Christenthum mehr von der ethischen Seite auf; und war dies schon eine Einseitigkeit, so steigerte er diese noch dadurch, dass er die Moral zu einem reinen Sollen, zu einem kategorischen Imperativ herabsetzte, mit einem Worte, noch auf den gesetzlichen, legalen Standpunkt sich stellte. Und woher kam dies als daher, dass er sie von der Religion trennte, sie dieser äusserlich gegenüber auffasste und so nichts wusste von einem innerlichen Ergriffenwerden durch den Geist Gottes, von einer höhern Lebensmacht, die den Willen, der auf dem gesetzlichen Standpunkt sich so oft als ohnmächtig erweist, in seinen Tiefen erfasst und mit sich fortreisst. Pelagius war eben ein Mann, der von den Gegensätzen, welche so scharf in das Leben Augustins hineinfielen, von Sünde und Gnade, wenig Erfahrung hatte; er war eine ruhige, auf eine praktisch-sittliche Auffassung des Lebens angelegte Natur, die über den Gegensätzen stand und in einer ruhigen Mitte sich bewegte; — ganz das Gegentheil von Augustin. In der That! nicht leicht lassen sich zwei Naturen und Persönlichkeiten finden, die so ganz und in allen Stücken einander konträr waren und eben darum auch kein Verständniss für einander hatten.

Während so Pelagius von der ethischen Seite das Christenthum nahm, ist es gerade die religiöse, von der sich dasselbe dem Augustin dargestellt hat. Alle die Fragen über Freiheit, Gnade und das Verhältniss beider zu einander hat er von religiösen Gesichtspunkten geleitet zu lösen gesucht. So hat er, wie wir sahen, dem Willen und der eigenen Kraft des Menschen Nichts mehr gelassen und Alles auf das Ergriffensein von einem höheren Geiste, auf Impulse von oben, die den Willen des Menschen in Beschlag nehmen und wie mit neuer schöpferischer Kraft beleben, gestellt. Allerdings stand dann, wenn man die beiden Partheien betrachtet, Einseitigkeit gegen Einseitigkeit: hier der einseitig-religiöse Standpunkt, dort der einseitig-mora-

lische. Man könnte daher fragen, ob Augustin einerseits die Ethik nicht habe in der Religion untergehen, das Kreatürliche ganz verzehren lassen vom Göttlichen? Den Punkt, wo man dies sagen könnte, haben wir angedeutet; aber als sein Verdienst bleibt ihm doch das, dass er alle wahrhafte Sittlichkeit aus der Religiosität als ihrem fruchtbaren Mutterschoosse hervorkeimen liess. Die Religiosität ist ihm die Quelle der Sittlichkeit. Und dass dies den Christen wieder recht zum Bewusstsein gebracht wurde, war hohe Zeit; denn die Gefahr war gross, es möchten in der Sittenlehre die eigenthümlich evangelischen Grundbegriffe von Sünde und Gnade verloren gehen, und das Evangelium zum Gesetze werden und der evangelische Standpunkt zum gesetzlichen zurücksinken. Man denke nur an die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, die durch einzelne Stände zu erlangen sei, an die Richtung auf die äusserliche Aszese. Pelagius war, wie wir wissen, Mönch, und eben das Mönchthum war schon an und für sich der Gefahr einer solchen Richtung auf die äussere Aszese, solcher Verkennung der evangelischen Sittlichkeit, am meisten ausgesetzt. Pflegt man doch, wenn man von „Mönchsgeist" redet, in der Ethik eben diese unevangelische, gesetzliche, werkheilige Gesinnung zu verstehen. Im Mönchthum hatte denn auch der Augustinismus seine Hauptgegner: wir erinnern an die Mönche in Adrumetum, Massilia und später.

Um den Pelagius zu rechtfertigen und in's gehörige Licht zu stellen, hat man auf den Origenes hingewiesen und in diesem grossen Orientalen dieselbe Auffassung des Christenthums finden wollen.

Es ist wahr: Pelagius lehnte sich in seiner Denkweise an die orientalische Kirche an, in der das Bewusstsein der Sünde zurücktrat gegen das der Freiheit. Wir wissen auch aus des Pelagius Lebensgeschichte, dass er in Palästina günstigere Aufnahme gefunden hat als in Afrika. Indessen ist gleichwohl eine grosse Verschiedenheit zwischen Pelagius und dem Alexandriner. Es geht ein hoher, idealer Zug durch des Origenes System, welcher dem Pelagianismus abgeht. Jener, und mit ihm die ausgezeichnetern unter den

Orientalen, anerkannten im Christenthum ein höheres schöpferisches Leben; sie waren weit entfernt, den Kern desselben nur in einer höhern Lehre oder in einem besseren Gesetz zu finden, wie Pelagius. Und wenn sie auch hohe Vorstellungen von dem Vermögen des Menschen hatten, so räumten sie doch der Erlösung einen nothwendigen Platz für die Lösung der menschlichen Lebensaufgabe ein. Auch fühlt man ihnen ein von Sehnsucht nach dem ewigen Licht erfülltes Gemüth an, während sich in Pelagius eine moralische Selbstgenügsamkeit zeigt.

Seinerseits ist freilich auch der Augustinismus, allerdings nicht von derselben Seite, von welcher dies dem Pelagianismus begegnete, für praktisch gefährlich, ja entsittlichend erklärt worden, und zwar schon von den Tagen Augustins an bis herab auf unsere Zeit. Und es soll und kann nicht bestritten werden, dass sittliche Schlaffheit ein bequemes Polster aus ihm leicht hat machen können und auch schon gemacht hat. Anderseits aber, wenn wahr ist: an den Früchten sollt ihr den Baum erkennen, so kann der Augustinismus kühn auftreten. Denn wo und wann sich in der Kirche die Todtengebeine wieder zu regen begannen, da kam es, wir wollen nicht gerade sagen durch Augustins Studium, aber immerhin nicht ohne ihn; und jedenfalls kam dann er zu Ehren. Es ist erstaunenswerth, dass fast alle edlern Bewegungen, welche in den folgenden Jahrhunderten die Kirche verherrlichten, von Söhnen Augustins ausgegangen sind, oder dass wenigstens Augustiner höchlich dabei betheiligt waren. Augustins Geist hat in der Person Bernhards von Clairvaux die gesunkene Kirche wieder gehoben; er hat durch die Jansenisten, diese liebliche Blüthe des modernen Katholizismus, die Ehre der katholischen Kirche, die durch die Jesuitenmoral auf's Tiefste erniedrigt war, wieder hergestellt und so noch weiter.

Von den drei grossen Streitfragen, welche Augustin neben seinen bischöflichen Obliegenheiten nacheinander eine Reihe von Jahren beschäftigten, seinen Geist mächtig bewegten und seine kirchliche und literarische Thätigkeit auf's Höchste in Anspruch nahmen, ist unstreitig die pelagianische

die bedeutendste nach ihrem Inhalt, sowie die nachhaltigste und folgenreichste auf die ganze spätere Kirche.

Man kann aber von ihrer Betrachtung nicht scheiden, ohne sich zugleich lebhaft an den Arianismus erinnert zu fühlen, eine solche Masse von Vergleichspunkten bieten beide Erscheinungen dar.

Im Allgemeinen ist es schon ihre Wichtigkeit; denn es kann doch nicht bezweifelt werden, dass diese beiden Streitfragen und Kämpfe weitaus die bedeutendsten geschichtlichen Erscheinungen dieser Art in der alten Kirche sind; dann ist es aber auch ihr Inhalt, der zur Parallelisirung herausfordert. Zwar ist der Arianismus eine im engern Sinn theologische, der Pelagianismus dagegen eine anthropologische Frage; die Grundrichtung aber, die in beiden sich kund gibt, ist nahezu dieselbe. In Bezug auf die Person des Herrn oder den Logos ist es die verherrlichende Tendenz, die wir bei Athanasius wahrnahmen, das Bestreben, den Logos auf das göttliche Wesen zurückzuführen. Er hatte auch keine Ruhe, bis er dies errungen und so dem Christenthum seinen absolut göttlichen Grund gesichert zu haben glaubte. Ganz dieselbe, nur jetzt den Menschen auf den göttlichen Grund stellende Tendenz verfolgt im pelagianischen Streit Augustinus. Anderseits wie Arius die Richtung hatte, den Herrn zu vermenschlichen, aus ihm ein sittlich-menschliches Ideal zu machen, ganz dieselbe hat Pelagius in Bezug auf den Menschen, den er an seine eigene Kraft am liebsten verweist. Fast möchte man sagen, der Augustinismus sei nur eine Konsequenz vom Athanasianismus und ebenso der Pelagianismus eine solche des Arianismus.

Auch die Männer auf beiden Seiten haben eine grosse Verwandtschaft. Weniger vielleicht Athanasius und Augustinus, welcher eine viel reichere Natur ist und auch eine reichere und vielseitigere Geistesentwickelung durchgemacht hat, während Athanasius, eine starre Natur, gleichsam nur Einer Idee lebte, von seiner Jugend an bis zu seinem höchsten Alter, ohne je von dieser Bahn abzuweichen oder eine andere einmal einzuschlagen. Doch steht der eine wie der andere auf demselben göttlichen Grunde. Der Unterschied ist nur,

dass der eine seine Theologie, der andere seine Anthropologie auf diesem Grunde aufbaute.

Diese Verschiedenartigkeit der Gebiete charakterisirt indessen nicht blos die beiden Männer, sondern auch die beiden Kirchen, deren bedeutendste Repräsentanten sie sind. War die kirchliche Theologie des Morgenlandes vorherrschend eine Metaphysik des göttlichen Wesens, sowohl an sich als nach seiner Manifestation in Christo, spekulative Theologie und Christologie, und Athanasius ihr Hauptrepräsentant, so ist dagegen in der abendländischen Kirche das anthropologische Element ein vorherrschender Zug und unser Augustin ist es, mit dem sich die Theologie zum Menschen wendet und am Göttlichen vorab das in's Auge fasst, was es für uns und in uns ist: sie geht vom Himmel zur Erde. Die christliche Lehre ist nicht mehr nur überwiegend System der Gotteserkenntniss, sondern sie wird Erkenntniss der Sünde und erlösenden Gnade, und damit tritt das Christenthum erst recht eigentlich in's Leben, in's Herz und in den Willen, und „erweist sich als eine göttliche Kraft nach seinem subjektiven Charakter: Christus der Gottmensch wird erst recht zum Christus in uns." Und so ist der Augustinismus „als der welthistorische Uebergangspunkt von der religiösen Objektivität des Morgenlandes zur Subjektivität des Abendlandes" zu bezeichnen und Augustin der Angelpunkt, durch den die Bewegung von der einen Seite zu der andern hinüberging.

Dass jedoch trotz dieser Verschiedenheit der Gebiete den beiden die gleiche Tendenz gemeinsam war, dass sie dieselbe Physiognomie, dieselbe Richtung auf's Göttliche uns zeigen, sahen wir, wiewohl wir in ihren Persönlichkeiten auch wieder eine ziemliche Differenz wahrnahmen. Um so mehr Aehnlichkeit und innere Verwandtschaft zeigen Arius und Pelagius bei aller Verschiedenheit der Gebiete. Beide sind nüchterne Verstandesmenschen, aber von strengem, sittlichem Ernst bis zur Aszese, beide das Christenthum mehr von der menschlich-sittlichen Seite auffassend mit dem Bestreben, es auch so in den Menschen anzubauen.

Auch in ihrem Verhältniss zu der frühern Patristik ist

eine frappante Aehnlichkeit. Wie wir in der theologisch-christologischen Frage Athanasius und Arius gleichermaassen auf die Väter früherer Zeiten sich berufen hörten, den Athanasius zunächst auf die spezifisch alexandrinische, den Arius auf die antiochenische Schule, weiterhin dann beide, mit gleichem Recht und gleichem Unrecht, auf die ganze Vorzeit und ihre Lehre, Arius jedenfalls, wenn wir seinen Subordinatianismus mit in Kauf nehmen, mit mehr Recht als Athanasius, ganz so lasen wir es von Pelagius und Augustinus.

Eine weitere Parallele liegt darin, dass die Initiative des jedesmaligen Konflikts von den Männern derselben Geistesrichtung ausging, im theologischen Streit von Arius, im anthropologischen von Pelagius. Dem einen wie dem anderen hatte sich die Ueberzeugung aufgedrängt, die Entwickelung sei an einen solchen Wendepunkt gekommen, dass es Noth thue, das rechte Wort in der Sache offen auszusprechen, wenn man nicht Gefahr laufen wolle, dass die entgegengesetzte Richtung zur herrschenden werde.

Vergleichungspunkte bietet denn auch der Verlauf der beiderseitigen Konflikte. Wie in der trinitarischen Frage Athanasius und Arius ihre Freunde und Anhänger in den verschiedenen Kirchen hatten, so dass der Sieg anfangs zu schwanken schien, so findet es sich auch in dem anthropologischen Streite zwischen Pelagius und Augustinus. Auf des Letztern Seite steht seine heimische afrikanische Kirche, steht, wenn auch nicht ohne anfängliche Schwankungen, doch schliesslich entschieden Rom mit seiner mächtigen Autorität; indessen auch für Pelagius sprechen sich nicht blos einzelne kirchliche Persönlichkeiten, sondern selbst Provinzialsynoden aus, und zwar merkwürdig genug, aus denselben Gegenden (Palästina), in denen einst Arius Aufnahme gefunden hatte.

Auch in ihrem Ausgang und Schluss sind die beiden Erscheinungen sich gleich. Wie früher Athanasius, so geht jetzt Augustin als Sieger aus dem Streit; wie dagegen seiner Zeit der Arianismus, so wird jetzt auch der Pelagianismus verketzert und verdammt, und unterliegt des Gänzlichen, und beide behalten dies Malzeichen auf Jahrhunderte in der Kirche.

Dass so der endliche Sieg wie früher dem Athanasianismus so jetzt dem Augustinismus zu Theil ward, davon haben wir übrigens den Grund nicht blos in den beiden Führern, so viel auch deren mächtige Persönlichkeiten unstreitig dazu thaten, sondern auch und noch mehr in der Sache selbst zu suchen. Es ist das göttliche Moment, das, wie in der trinitarischen, so hier in der anthropologischen Frage über das Menschliche gesiegt hat, jenem Zuge gemäss, der in der ganzen alten Kirche in allen dogmatischen Fragen überwiegt und das menschliche Element vor dem göttlichen zurücktreten lässt.

Ist so in den beiderseitigen kirchlichen Erscheinungen der Sieg auf der einen wie der Untergang auf der andern der gleiche und auch der Grund für beide derselbe, so ist doch ein Unterschied in der Form des Sieges wie der Niederlage. Der Unterschied liegt nämlich darin, dass die Lehre des Athanasius auch kirchlich und zwar durch eine ökumenische Synode sanktionirt und so Symbol der Kirche wird und es, allerdings mit noch einigen Zuthaten, fast bis auf unsere Tage bleibt, während den Arius und seine Lehre ein allgemein kirchliches Anathema trifft, und nach dem vollständigen Sieg des Nicänums keine Stätte mehr in der Kirche für ihn ist, sondern nur noch bei den Barbaren; dass es dagegen mit dem Pelagianismus doch noch lange nicht so weit kam. Zwar ist auch er zertreten worden; die afrikanischen Bischöfe mit dem römischen im Bunde, Augustin an ihrer Spitze, hatten nicht eher Ruhe, und die weltliche Macht war nicht säumig, der geistlichen Autorität ihren Arm zu borgen. Fortan galt Augustin für Schwert und Schild des Glaubens. Doch wie es wohl zu synodalen Bestimmungen in seinem Sinne kam, schon zu seinen Lebzeiten unter seinem unmittelbaren Einflusse, und ein Jahrhundert nach ihm durch den Einfluss seines Geistes, wie aber diese Bestimmungen doch nur Bestimmungen von Provinzial-Synoden waren, die keine allgemeine kirchliche Geltung ansprechen konnten; wie es also zu keinem symbolischen Abschluss kam mit dieser Lehre, was doch auf dem theologischen und christologischen Gebiete der Fall war: so war

auch der augustinische Geist selten vollkommen in Fleisch und Blut der Kirche übergegangen. Nur sein Name, nicht sein Geist beherrschte die Kirche, oder doch nur in einzelnen Zeiten oder Kreisen. Unter der Firma des ersteren machten sich semipelagianische Anschauungen geltend und es ist dies ganz natürlich, da diese dem allgemeinen Gefühl besser entsprachen.

Gewiss, in der Natur des Augustinismus wie des Pelagianismus ist ganz besonders die Ursache zu suchen, warum der eine nie ganz herrschend ward, der andere nie ganz unterliegen konnte. Denn wenn allerdings Pelagius kein tiefer schöpferischer Geist war, der fruchtbringend auf lange Zeiten hinaus gewirkt hätte, eine Fülle origineller Gedanken zu weiterer Entwickelung ihnen überlassend, und wenn somit nicht darin der Grund zu suchen ist, warum der Pelagianismus nie ausgestorben, so doch darin, dass die moralisch-religiösen Ansichten desselben ein natürlicher und gewöhnlicher Ausdruck des einfachen praktisch-sittlichen Geistes sind. Es bedurfte nur ähnlicher Bedingungen, um auch unabhängig von dem Vorgange des Pelagius verwandte Erscheinungen im kirchlichen Gebiet hervorzubringen. Ja, wenn man will, sind diese seine Ideen älter als er selbst; daher er weit mehr Nachfolger als Schüler hat. Doch gilt das Gesagte noch viel mehr von dem Semipelagianismus, der übrigens dem Pelagianismus selbst nicht so gar ferne, jedenfalls näher steht als dem Augustinismus. Denn im Allgemeinen ist die gesunde religiöse Natur des Menschen nicht auf Extreme, sondern auf ein Mittleres zwischen denselben angelegt und findet in einem solchen, besonders in ruhigern Zeiten ihre eigentliche Beruhigung und ihren Frieden; daher denn auch gerade das Mittlere zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus fast zu allen Zeiten die meisten Anhänger und Freunde hatte.

Was dagegen den Augustinismus betrifft, so wurde er erst in der Reformation wahrhaft wieder aufgenommen; war doch diese Zeit von denselben Fragen über Sünde, Gesetz und Gnade in den Grundtiefen bewegt, das Christenthum als Heilslehre die Losung, das Gefühl der Gnade wieder

das Grundlegende für alle menschlichen Bestrebungen. Luther warf den indess mit Unrecht so genannten „pelagianischen Apparat", womit die Kirche sich beladen hatte, hinaus, und verkündigte gegen die Werkheiligkeit, das Verdienst der guten Werke und die Halbheiten in der Lehre, wie Augustin, die freie Gnade Gottes. Im Anfang ging er sogar so weit in dieser augustinischen Richtung, dass er seinen grossen Vorgänger auch da aufnahm, wo dieser alle Vermittlung abgeschnitten hatte. Doch nicht blos aufgenommen, sondern auch fortgebildet wurde in der Reformation dieser Augustinismus. Hatte Augustin die Gnade Gottes am Menschen mehr nur in ihrem objektiven ausserweltlichen Walten dargestellt, so führte Luther auch das innerweltliche Walten und zwar nach seiner subjektiven Seite in der Rechtfertigung durch den Glauben durch und hat erst dadurch den Gläubigen die Heilsgewissheit wieder gegeben.

5. Augustins Leben neben und nach diesen Kämpfen bis zu seinem Tod 430.

Augustins Freundeskreis.

Die grossen Kämpfe Augustins, in denen, wie wir sahen, ein guter, um nicht zu sagen der beste Theil seines Lebens verlief, könnten uns leicht auf die Meinung bringen, er wäre eine wenn auch nicht ausschliesslich so doch vorzugsweise polemische Natur gewesen, der es nur wohl war in Kampf und Streit. Wir würden uns aber sehr irren. Schon bei Erwähnung seiner Briefsammlung haben wir einen Blick in sein für Freundschaft so sehr empfängliches Herz gethan. Wir sehen in ihm eine eben so vielliebende als vielgeliebte Persönlichkeit.

In dem Kreise von Freunden, mit denen es für Augustin ein Bedürfniss war, in stetem Gedankenaustausch zu stehen, finden wir vor Allem seine zwei uns schon bekannten Jugendfreunde. Der erste ist Alypius, auch aus Tagaste, der Gefährte seiner Reisen in Italien, der Genosse seines Ringens nach Licht und Wahrheit, mit ihm auch zu gleicher Zeit getauft. Bis in ihr hohes Alter blieben die Beiden gute Freunde, gemeinsam die gemeinsamen Feinde bekämpfend, die Donatisten und Pelagianer. Ohne ein kirchliches Amt lebte Alypius als ein reicher Privatmann bald auf Reisen nach Italien, nach Kleinasien, nach Palästina, bald bei Augustin in Hippo; eine grosse Zahl von Briefen trägt seine Adresse. Der andere Jugendfreund ist Evodius, der sich schon in Mailand zu Augustin gesellt, auch sein klösterliches Stillleben bei Tagaste getheilt hatte, später Bischof von Uzala, ebenfalls ein unerschrockener Gefährte in den mannigfaltigen Kämpfen unseres Augustin, von diesem in seinen Briefen zu den verschiedensten theologischen und philoso-

phischen Studien angeregt. Zu diesen zwei Jugendgenossen trat dann noch eine Reihe jüngerer Freunde, die Augustin zum Theil selber zu Geistlichen herangebildet hatte und die ihm stets eine ungebrochene Anhänglichkeit bewahrten. Am nächsten unter ihnen scheint seinem Herzen gestanden zu sein der Bischof von Mileve, Severus, an den Augustin eine Anzahl der liebevollsten Briefe sendete, in denen er ihn oft seine zweite Seele, sein anderes Ich nennt. Ein anderer, Possidius, zu Hippo herangebildet, dann Bischof von Calama, ein besonders muthiger Streiter gegen die Donatisten, von diesen dafür auch mit dem glühendsten Hasse gelohnt, hat dem gemeinsamen Freunde als Biograph ein treffliches Denkmal gesetzt. Ein eigenthümliches Verhältniss verband Augustin mit Paulinus von Nola, der einst auch zu den Füssen des Ambrosius gesessen; die beiden Männer hatten sich im Leben nie von Angesicht zu Angesicht gesehen und tauschten doch in fortwährender Korrespondenz ihre geheimsten Ansichten und Beobachtungen aus. Des Zusammenhanges wegen sei auch eines kürzern Briefwechsels mit dem gleichzeitigen Hieronymus (der mit Erasmus eben so viel Aehnlichkeit hat als Augustin mit Luther), erwähnt. Intim wurden die Beiden nie; dazu waren ihre Naturen und ihre Interessen zu verschieden. Der alte Hieronymus war im höchsten Grade reizbar; und als Augustin ihm einst einige Bedenken wegen seiner Auslegung des zweiten Kapitels des Galaterbriefs, oder vielmehr wegen seiner Deutung des Streites des Apostels Paulus mit Petrus in Antiochien, sowie wegen seiner Uebersetzung des alten Testaments nach dem Grundtext und nicht nach der LXX nicht verhehlte, antwortete Hieronymus in mehreren bittern, sarkastisch gehaltenen Schreiben, ihm in verblümten Worten die Freundschaft kündigend. Augustin liess sich aber nicht abschrecken, sondern knüpfte später wieder mit ihm an und ihr Verhältniss und ihr Briefwechsel wurde wieder ein leidlich freundlicher.

Die afrikanische Kirche und Augustinus einerseits und der römische Bischof Zosimus anderseits.

Von dem Freundeskreis wenden wir uns zu einigen charakteristischen Erscheinungen, Vorgängen und Erlebnissen Augustins in seiner sowohl weitern wie engern Kirche.

Urbanus, Bischof zu Sicca, hatte einen Presbyter seiner Kirche, Apiarius, exkommunizirt (418). Der Presbyter appellierte an Bischof Zosimus von Rom, und dieser fand sich, wie natürlich, alsobald bereit, eine oberrichterliche Stellung einzunehmen. Er sandte drei Legaten zur Untersuchung ab. Die afrikanische Kirche hielt aber von jeher auf Selbstständigkeit Rom gegenüber. Wir wissen das schon von Cyprian her. Es war mit ihr wie später mit der gallikanischen. Ein Beschluss ward gefasst (418); wer, Presbyter oder geringerer Geistlicher, sich von seinem Bischofe auf ein jenseits des Meeres (Rom) zu sprechendes Urtheil berufen würde, sollte von der afrikanischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Hiegegen liess Zosimus erklären, dass man an den apostolischen Stuhl mit vollem Recht appelliere; dass Urbanus, wofern er sein Verfahren gegen Apiarius nicht wieder zurücknehme, exkommunizirt werden oder sich zu Rom stellen solle. Er forderte dies im Geiste des Konzils zu Sardika; er berief sich aber dabei auf das nizänische. Hiegegen protestirten die Bischöfe auf einem Konzil (419) zu Karthago. Es sollte vorerst herausgestellt werden, was in der That zu Nizäa diesfalls bestimmt worden. Inzwischen ward doch Apiarius, aber an einer andern Kirche, wieder angestellt. Sieben Jahre nachher ward er aber von den Einwohnern zu Tuburca verschiedener Vergehen wegen angeklagt und sofort wieder exkommunizirt. Er versuchte das alte Mittel, ging nach Rom, und Cölestin, damaliger Bischof Roms, versuchte denselben Weg wie Zosimus. Diesmal umsonst. Apiarius bekannte nun selbst seine Vergehen und blieb ausgeschlossen. Nach Rom aber sandten die afrikanischen Väter ein ernstes Schreiben und verbaten sich solche Verzettelung der afrikanischen Angelegenheiten; es stände ja dem Beklagten frei, auf ein allgemeines Konzil (in Afrika) sich zu berufen; verbaten sich ferner solche Untersuchungsrichter von Rom aus, was durch kein Konzil bestimmt sei, „auf dass nicht der Stolz weltlicher Herrschaft in die Kirche Jesu Christi möge eingeführt werden."

Wir haben diesen Hergang berichtet, theils weil er die

selbstständige Stellung der afrikanischen Kirche zeigt, theils weil es in ihr wiederum Augustin ist, der auch in dieser Sache einer ihrer Führer war.

Einige schmerzliche Erlebnisse Augustins in seinen nächsten kirchl. Kreisen.

An bitteren Täuschungen und Erfahrungen fehlte es ihm aber nicht in seinem eigenen Sprengel, nicht in seiner nächsten Nähe. Er hatte in Hippo eine Art Institut eingerichtet für Knaben und Jünglinge, die sich dem Kirchendienste widmen wollten und die bereits auch bei den Gottesdiensten als Lektoren verwendet wurden. Unter diesen befand sich ein junger Mann, Namens Antonius, der seit seinen Knabenjahren bei Augustinus aufgewachsen und von diesem wegen seiner Talente und seiner vielversprechenden Leistungen stets mit besonderer Liebe und Aufmerksamkeit herangebildet worden war, aber zuletzt auf schmähliche Weise das in ihn gesetzte Vertrauen missbrauchte. In der Nähe von Hippo lag das Städtchen Fussala, das zuerst ganz donatistisch durch die unausgesetzten Bemühungen Augustins, in dessen Sprengel es gehörte, wieder der Kirche gewonnen worden war und nun einen gut katholischen Bischof bekommen sollte. Ein geeigneter Presbyter, nicht blos der römischen, sondern auch der punischen Sprache mächtig, war dazu bestimmt und sollte vom Primas von Numidien geweiht werden. Der Tag kam, Augustin und der Primas trafen, beide mit Gefolge, in Fussala ein, aber der zum Amte bestimmte Presbyter weigerte sich. Augustin war betroffen; sollte der Primas umsonst den Weg gemacht haben; sollte der ganze Plan vereitelt werden? Da empfahl er in seiner Verlegenheit den jungen Lektor Antonius, seinen Liebling, der mit im Gefolge war, in der Hoffnung, diese junge, frische, tüchtige Kraft werde mit Liebe und Begeisterung des Amtes warten. Die Bewohner von Fussala hatten gegen den Vorschlag nichts einzuwenden, auch der Primas war damit zufrieden und so wurde denn der jugendliche Lektor alsbald zum Bischof geweiht. Aber er machte seinem Amte keine Ehre; bald liefen Klagen ein über seinen leichtfertigen Lebenswandel, seine unersättliche Geldgier, seine Herrschsucht, so dass Augustin sich genöthigt sah, ihn im Amte einzustellen. Und als dieser sich das nicht

wollte gefallen lassen und zuerst an den Primas, dann sogar an den Bischof von Rom sich wandte, hatte das für Augustin einen sehr langwierigen und unangenehmen Briefwechsel zur Folge. Diese bittere Erfahrung ging dem bejahrten Bischof so nahe, dass er sich einige Zeit mit dem Gedanken trug, sein Amt ganz niederzulegen und als Büssender den Rest seiner Tage zuzubringen.

Auch in seiner nächsten Nähe musste Augustin viel Herbes und Schmerzliches erleben. Wir wissen, dass er mit seinem Klerus eine aszetische Genossenschaft bildete, in der Keiner etwas Eigenes besass. Nun aber kam es einige Mal an den Tag, dass etliche dieser Kleriker, denen das harte und strenge Leben nicht behagte, zu dem sie ihr Bischof anhielt, dafür im Geheimen ihren etwas lockeren Sitten die Zügel um so freier schiessen liessen oder auch trotz ihres Gelübdes ihr eigenes Vermögen beibehielten oder doch nur zum Theil sich dessen entäusserten. Ein solcher Fall sei hier noch erwähnt. Unter den Klerikern Hippo's befand sich auch ein gewisser Januarius. Vor seinem Eintritt in die Genossenschaft hatte er seine zwei Kinder in Klöster zur Erziehung gebracht und dem Augustin erklärt, er habe für sich allem Eigenthum entsagt und nur für seine Kinder, da sie noch nicht erwachsen seien, wie billig, einiges Wenige zurückbehalten. Auf seinem Todbette erklärte er aber, dass die verwahrte Summe sein Eigenthum sei, enterbte seine Kinder und vermachte alles Geld der Kirche zu Hippo. Mit Schmerz vernahm es Augustin. Einmal dünkte ihm, es werde den Kindern unrechtmässiger Weise Etwas entzogen; dann schmerzte ihn die Heuchelei, die der Mann getrieben. Er betrachtete sich als den Vormund der Kinder, gab das Geld der Kirche in Verwahrung, bis jene mündig geworden, dann sollte es ihnen zu freiem Belieben zugestellt werden. Um sich aber vor ähnlicher Täuschung sicher zu stellen, bestimmte er seinem Klerus eine Frist, in welcher Alle erklären sollten, ob, wer etwa noch nicht mit seinen Brüdern getheilt, sich seines Vermögens, sei es zum Vortheil der Genossenschaft oder Anderer, entäussern oder der Genossenschaft entsagen wolle. Keiner solle gezwungen sein,

wer nicht wolle, auch seines Amtes nicht entsetzt werden; nur in Hippo solle er nicht mehr Kleriker sein. Alle Geistlichen äusserten sich indess mit dem klösterlichen Zusammenleben einverstanden und betheuerten, schon längst all' ihr Vermögen vertheilt zu haben. Augustinus zeigte es seiner Gemeinde an und erklärte, er wolle nun wieder bei seiner alten Einrichtung verbleiben. Sollte aber von nun an ein Geistlicher heucheln, Etwas heimlich für sich behalten, ausstreichen werde er ihn aus der Reihe seines Klerus, und nichts werde es einem Solchen frommen, ob er sich auf tausend Konzilien berufe, ob er Klage zu führen über's Meer fahre. „Ich hoffe zu Gott, dass ein Solcher nicht da werde Geistlicher sein können, wo ich Bischof bin."

Wir kommen zur letzten Lebenszeit Augustins, in der er ach wie viel Schmerzliches und Bitteres noch erleben sollte. Zunächst aber wollen wir noch seiner Retraktationen gedenken und überhaupt ein Bild von dem alternden Augustinus geben.

Seine Retraktationen.

Auf der Höhe angelangt, überschaute er seine literarische Thätigkeit. Durch wie manche Phasen war sie hindurchgegangen! Da nahm er seine Werke zur Hand und unterwarf sie einer Kritik von dem Standpunkte aus, auf dem er jetzt stand. Nur dass dieser Standpunkt nichts weniger als ein freier, historischer, die verschiedenen Phasen der Entwickelung in ihrer relativen Berechtigung anerkennender war, vielmehr der eines alternden Mannes, welcher vor allem um das, was ihm jetzt als Rechtgläubigkeit galt, ängstlich besorgt ist und in diesem Geiste nun auch an seinen Schriften die letzte Kritik übt. Dies that er in seinen Berichtigungen, „Retraktationen".

Augustinus hatte, seit er Christ geworden, im Jenseits immer mehr seine Heimath angeschaut, aber sein diesseitiges Leben fast in beständigen Kämpfen zugebracht, wie hätte das in ihm nicht dies Heimweh und das Gefühl der Pilgerschaft steigern müssen! Er wusste freilich, dass es so sein müsse. „Wenn du noch keine Plage zu haben glaubst, sagt er einmal, so hast du noch nicht angefangen,

ein Christ zu sein. Dies kurze Leben ist nun einmal eine Plage; wäre es keine Plage, so wäre es keine Pilgerschaft; wenn es aber eine (Pilgerschaft) ist, so liebst du entweder dein Vaterland nicht gar sehr, oder du hast ohne Zweifel (an ihm) eine Plage.“ Mit zunehmendem Alter wuchs dies Gefühl. Er wurde fast schwermüthig und mahnt uns an Luther. Auch nahmen die Kräfte ab.

Was nun aber noch dazu kam in dieser Zeit und ihn auf's schmerzlichste ergriff, das waren die schweren Schläge, die über sein Vaterland hereinbrachen.

Augustinus und der Comes Bonifazius.

Schon im Jahr 414 befehligte der Comes Bonifazius, der Massilia wider den gothischen Ataulf geschützt, in Afrika. Er war Augustinus und Alypius befreundet. Als ihm 417 seine Gattin gestorben, wollte er sich dem beschaulichen Leben hingeben. Augustin rieth es ihm ab. Er zeigte ihm, wie viel er der Kirche Christi nützen könne auch in seinem Berufe, wenn er sie schütze vor den feindlichen Anfällen der Barbaren, dass sie ein ruhiges Leben haben möge. Er selbst, rieth er ihm, möge von dieser Welt nichts weiter suchen, als was nothwendig wäre zum Unterhalt seines und der Seinigen Leben, „gegürtet mit dem Panzer keuscher Enthaltsamkeit und unter körperlichen Waffen durch geistige um so sicherer und stärkerer verwahrt.“ Man kann diese Gesinnung Augustins eine reine, man kann sie aber auch eine beschränkte nennen; eine reine, wenn er überhaupt so, wie in diesem Falle, gedacht und in jedem Beruf die Möglichkeit eines wahrhaften Christseins anerkannt hätte; eine beschränkte, ja selbstsüchtige, weil er von den Grundsätzen, die ihn sonst in seinem Leben leiteten, hier eine Ausnahme machte um äusserer Beweggründe willen. Der Kriegsmann, dessen Beistand er schon früher zur Unterdrückung der Donatisten angerufen, konnte in seinem weltlichen Amte, so hoffte Augustin, eine tüchtige Hülfe für die Kirche Christi werden. Wäre Bonifazius ein gemeiner Soldat gewesen, so wäre wohl Augustinus von seinen allgemeinen Grundsätzen nicht abgewichen. Noch niemals haben aber solche Gesinnungen und solche Räthe Segen gebracht, wie sehr sich auch die menschliche Selbstsucht beredet, es geschehe Alles

nur zur grössern Ehre Gottes. Es ist, als ob auch in diesem Falle die Nemesis gewaltet hätte.

Bonifazius blieb in seiner Stellung. Im Jahr 422 ward er dem Castinus, der gegen die Vandalen in Spanien zu Felde zog, beigegeben; weil er aber dessen Uebermuth nicht ertragen konnte, ging er zuerst nach Porto, später wieder nach Afrika. Hier im Jahre 423, als nach dem Tode des Honorius der Primicerius der Notare in Ravenna, Johannes, den Thron usurpirte, Italien, Gallien und Dalmatien ihn anerkannten, war es nur Bonifazius, der als Comes Afrikas seine Provinz der Kaiserin Placidia und ihrem Sohne Valentinian III., die vor der Hand noch in Konstantinopel verweilten, bewahrte. Dafür ward er zu den höchsten Ehren erhoben. Aber der Neid blieb auch nicht aus. Er vermählte sich wieder mit einem vornehmen (vandalischen?) Fräulein, Pelagia, einer gewesenen Arianerin. War es dies oder war dies nur der Vorwand: kurz, Aëtius, sein Nebenbuhler, verläumdete ihn am Hofe. Um seine Treue zu prüfen, ward er auf Anrathen des Aëtius nach Ravenna beschieden, auf desselben Aëtius arglistigen Rath bewogen (427), nicht zu folgen und darauf zum Feinde des Reiches erklärt. Jetzt erhob er die Fahne des Aufruhrs und riss Afrika vom Reiche los. Drei Feldherren, die gegen ihn ausgesandt wurden, schlug er. Afrika war aller Verwirrung preisgegeben; denn Bonifazius musste seiner Soldateska, um sie zu halten, Vieles nachsehen.

Mit bitterem Schmerz sah Augustin den tiefen Fall des Mannes, der sein Freund gewesen. Lange hatte er geschwiegen. Jetzt glaubte er Zeit und Umstände günstig. Er schrieb ihm einen Brief, darin er ihm ernst in's Gewissen redete. Was hatte den Bonifazius verstrickt in diese Laufbahn des Empörers, als weltliche Leidenschaft? Um ihn davon abzuziehen, ihm ein höheres Bild vorzuhalten, beginnt Augustin damit, dass er mit ihm reden wolle nicht von der Ehre dieser Welt, nicht von der Herrlichkeit dieses vergänglichen Fleisches, sondern von jenem Heil, das Christus uns verheissen, der eben deswegen hier entehrt und gekreuzigt worden, um uns zu lehren, dass wir die Güter dieser Welt mehr verachten als lieben, dagegen das lieben

und von ihm hoffen sollen, was er in seiner Auferstehung uns geoffenbart." Er wisse wohl, es werde ihm, dem Bonifazius, nicht an Menschen fehlen, die ihn nach der Weisheit dieser Welt lieben und darnach Räthe geben werden, bald nützliche, bald unnütze, weil sie Menschen seien, und wie sie allein es vermögen, nämlich zeitlich weise, aber unwissend darüber, was den folgenden Tag geschehen könne. „Dass aber vor Gott deine Seele nicht verloren gehe, wird dir kaum Jemand rathen; nicht dass es an Männern fehlte, die es gerne thäten, aber weil es schwer ist, zu gelegener Zeit solches mit dir zu sprechen." Auch er, Augustinus, habe es lange schon gewünscht, aber keine Gelegenheit gefunden, mit ihm darüber zu reden, den er so sehr liebe in Christo. Nun möge er ihn hören; es sei Gott der Herr, der durch ihn Schwachen rede; ihn höre er. Nun erinnert er ihn, wie er bei dem schnellen Tode seiner ersten Gattin gesinnt gewesen, wie da ihm vor der Nichtigkeit der Welt geschaudert, wie er sich gesehnt habe nach der Kindschaft Gottes. „Wir wissen es, wir sind Zeugen, was du damals von deinen Gesinnungen, deinem Willen gesprochen. Wir waren allein mit dir, ich und Bruder Alypius . . ." Er erinnert ihn, wie er seine Vorsätze der Aszese gebrochen, ein Weib genommen, wie er sein Kind von Arianern habe taufen lassen, wie er, o möchte doch falsch sein, was man sage, sich mit Konkubinen eingelassen! Von den Uebeln, die daraus erfolgten und aller Welt offen vorliegen (seinem Aufstande) nicht zu sprechen. „Du bist ein Christ, hast ein Herz, fürchtest Gott: frage dich selbst, was ich nicht weiter ausführen will, und du wirst finden, worüber du Busse zu thun hast, um deren willen, wie ich glaube, Gott deiner annoch schont und von allen Gefahren errettet, auf dass du thuest, was nicht zu versäumen ist. Du sagst, gerechte Ursache zu haben; ich bin nicht Richter, ich kann beide Theile nicht hören; aber wie auch deine Sache sei, worüber nun zu fragen oder zu streiten nicht nöthig, — kannst du vor Gott leugnen, dass du in diese Nothwendigkeit nicht gekommen wärest, wenn du nicht die Güter dieser Welt geliebt hättest, die du als Knecht Gottes, der du zuvor

sein wolltest, hättest verachten sollen?“ Das sei die Wurzel, die Quelle alles dessen, darinnen er nun stehe. So gehe es; wo das Gute nicht geliebt werde, werde das Böse gethan; und wo gefürchtet werde, was auf kurze Zeit schade, wenn es auch schade, da werde begangen, was wahrhaft und in Ewigkeit schade. Dann ruft er seinem unglücklichen Freunde in's Gedächtniss, was alles seine Empörung mit sich führe, wie er seinen Kriegern so Vieles nachsehen müsse in seinem (unsittlichen) Interesse, was er nach seiner Pflicht unterdrücken sollte; wie Afrika von Barbaren verheert und ihnen kein rechter Widerstand geleistet werde, weil er, mit seinen Angelegenheiten beschäftigt, dem öffentlichen Unglück nicht steuere. „Wer hätte geglaubt, dass unter dem mit so grosser Macht versehenen Comes Bonifazius diese Horden sich solcher Dinge erkühnen dürften, sie, die er Alle, als er nur erst Tribun war, mit wenigen Verbündeten in Schranken hielt? Hätte man nicht glauben sollen, als er Afrikas Statthalter wurde, er würde die Barbaren nicht blos im Zaum halten, sondern auch Rom tributpflichtig machen? Und nun, wie von Allem das Gegentheil! ... Aber du wirst wohl die Schuld auf die werfen, welche dich beleidigt, deine Verdienste, statt mit Dank, mit Undank vergolten. Ich habe das nicht zu untersuchen; dir aber rufe ich zu: Lass das, fasse vielmehr deine Sache in's Auge, die du, wie du weisst, nicht mit Menschen, sondern mit Gott hast. Dass du ihn nicht beleidigest, musst du vor Allem fürchten .... Schaue auf Christum, der so viel Gutes gethan, so viel Böses erlitten hat. Wer zu seinem Reich will gehören, liebt auch seine Feinde, thut wohl denen, die ihn hassen, bittet für die, von denen er Verfolgung erleidet .... Ich spreche zu einem Christen: wolle nicht Böses vergelten für Gutes, nicht Böses für Böses. Aber, antwortest du vielleicht, was soll ich thun in den verwickelten Verhältnissen, in denen ich nun bin? Verlangst du freilich einen Rath von mir nach dieser Welt, wie dies dein vorübergehendes Wohl zu sichern, deine Macht und Reichthum zu erhalten, ja noch zu vermehren sei, darauf allerdings weiss ich keine Antwort. Ungewiss, wie es ist, lässt es

keinen sichern Rath zu. Fragst du mich aber nach Gott, auf dass deine Seele nicht zu Grunde gehe, und fürchtest du die Worte der Wahrheit, die da spricht: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele? ja dann habe ich deutliche Antwort. Sie steht 1. Joh. 2, 15. Das ist mein Rath; auf, handle darnach! Hier mag sich zeigen, ob du ein tapferer Mann bist. Besiege deine Leidenschaften, die dich an die Welt knüpfen; thue Busse um des Uebels, das du gethan, dann wirst du zu jenen sichern Gütern gelangen, und wohlbehalten und sicher an deiner Seele unter den unsicheren dieser Welt leben. Aber, sagst du, wie kann ich das? Bete, bete zu Gott mit dem Psalm: entreisse mich meinen Nöthen, o Herr! Denn dann ist deine verwickelte Lage zu Ende, wenn du deine Begierden überwunden .... Dir solches zu schreiben, geliebtester Sohn, hiess mich die Liebe, mit welcher ich dich nach Gott, nicht nach der Weise der Welt liebe."

Welchen Eindruck dieser Brief auf Bonifazius machte, wissen wir nicht. Wenn aber Augustin mit demselben nicht blos einen frühern Fehler hat gut machen, oder auch eine Pflicht gegen seinen ehemaligen Freund, den er warnen zu müssen glaubte, einfach hat erfüllen wollen, wenn er sich vielmehr der Hoffnung hingab, dadurch vielleicht eine entscheidende Wendung in dem Verhalten und der Politik des Comes herbeizuführen, so hat er sich in diesem Fall gründlich verrechnet. Wohl mag der gutgemeinte und ernste Brief den Empfänger erschüttert haben; aber wie Vieles hätte es bedurft, um den Mann, der bereits sich so weit eingelassen, so tief verwickelt war, seinen Banden zu entreissen? Bonifazius hörte nicht auf die Stimme der Warnung; er war nicht mehr zu leiten noch zu retten. Immer mehr gedrängt von einem kaiserlichen Heere kam er bald genug zu der Ueberzeugung, dass er ohne Bundesgenossen in Afrika sich nicht mehr behaupten könne; da griff er zu dem entsetzlichen Mittel, die Vandalen aus Spanien herüber zu rufen. Der ehemals so geachtete Mann wurde so zum Verräther seines Vaterlandes. Geiserich (Genserich), seit 427 König

der Vandalen, dem der Ruf erwünscht kam, setzte mit 50,000 Kriegern, darunter Gothen und Alanen, im Mai des Jahres 428 nach Afrika über, wo sie in Mauretanien landeten und an den maurischen Ureinwohnern des Landes und an den fanatischen Donatisten Bundesgenossen fanden. Afrika, die Kornkammer Italiens, war für das Reich verloren. Unsägliches Elend kam über das Land. Die Barbaren wütheten ärger als Raubthiere der Wüste. Sie machten das schöne Land zu einer Oede. Sie raubten und, was sie nicht rauben konnten, vertilgten sie. Städte wurden in Asche gelegt, kein Geschlecht, kein Alter geschont; besonders wurde gegen den rechtgläubigen Klerus von diesen Arianern gewüthet.

In dieser Noth befrug Quodvultdeus, ein Bischof, den Augustinus um Rath, wie Bischöfe sich während der Verfolgung zu verhalten hätten? Ob sie fliehen dürften? Ob sie die Gemeinden sollten flüchten lassen? Augustinus entschied, man müsse Niemand vom Volke abhalten, der der Sicherheit wegen in feste Städte flüchten wolle; Bischöfe aber dürften ihre Gemeinden in der Noth nicht verlassen, nicht zerreissen die Bande, welche die Liebe Christi geknüpft habe, sondern über sich ergehen lassen, was Gott verhänge. Etwas Anderes sei es, wenn die Gemeinden zersprengt seien. Er wiederholte dies ausführlicher in einem Briefe an Bischof Honoratus von Thiave. Er fasst in diesem Schreiben seine Meinung in folgende Worte zusammen: „Wer so flieht, dass die Kirche durch seine Flucht nicht der nöthigen Dienstleistung entbehrt, der thut, was der Herr gebietet oder doch gestattet. Wer aber so flieht, dass der Heerde Christi die Nahrung, wovon sie geistlich lebt, entzogen wird, der ist ein Miethling, welcher den Wolf kommen sieht und flieht, weil er keine Sorge trägt für die Schafe."

In diese letzte Zeit Augustins fallen seine milden Schriften gegen die Semipelagianer.

Inzwischen söhnte sich in Folge verschiedener Verhandlungen, wohl am meisten in Folge der Ereignisse selbst, welche beiden Theilen die Augen öffneten, der Hof und Bonifazius aus. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Au-

gustinus dabei thätig war. Bonifazius wandte jetzt sein Schwerdt gegen die Vandalen, die er herbeigerufen — aber unglücklich. Er ward geschlagen und warf sich mit den Trümmern seines Heeres im Mai 430 in die feste Stadt Hippo. Auch mehrere Bischöfe hatten sich hierhin geflüchtet, darunter Possidius.

Augustins Tod.

Tief empfand Augustinus den Jammer des Landes, die Zerstörung des Gottesdienstes, der nur noch in drei festen Städten gehalten ward: in Karthago, Cirta und dem jetzt belagerten Hippo. Einst, als er mit Freunden am Tische über die gerechten Gerichte Gottes und über die Erbarmungen Gottes sprach, sagte er: „Was ich von Gott erbitte, ist, dass er diese Stadt von den Feinden befreie, oder, wenn er anders es beschlossen, seine Knechte stärke zu dulden, was über sie beschlossen ist; oder, was mir das Liebste, dass er mich aus dieser Welt zu sich rufe.“ Er erlebte nicht die Erhörung der ersten Bitte, aber die letzte ward erfüllt.

Schon von Jugend an nie stark an Gesundheit, hatten sich seiner Gestalt, bereits lange bevor er das Greisenalter erreichte, die Spuren seiner rastlosen, unermüdlichen Arbeit, seiner Anstrengungen und Kämpfe eingeprägt. Gegen jeden Temperaturwechsel sehr empfindlich, war ihm das Reisen, zumal auf weitere Distanzen und zur Winterszeit selbst in seinen besten Mannesjahren beschwerlich gewesen. Jetzt machte ihm sogar das Predigen Mühe: in tiefer Erschöpfung begann er oft seine Predigten und musste mitten in der Rede inne halten, um Athem zu schöpfen. Nur der gewaltige, ungebrochene Geist war es, der die schwächliche Leibeshülle noch aufrecht zu halten vermochte. Schon vor dem Einfalle Geiserichs hatte Augustinus sich gerüstet auf den Tod und auch seine Gemeinde darauf vorbereitet. Im September 426 war er nach beendigtem Gottesdienst aufgetreten, um vor versammelter Gemeinde ein offenes Wort von seinem bevorstehenden Tode zu reden. „Wir alle,“ sprach er, „sind sterblich in diesem Leben, und Niemand weiss, wie nahe ihm der letzte Tag des Lebens ist. Aber in der Kindheit hofft man auf das Knabenalter, im Knaben-

alter auf das Jünglingsalter, im Jünglingsalter auf das Mannesalter und im Mannesalter auf das Greisenalter. Und wenn auch oft diese Hoffnungen nicht erfüllt werden, die Hoffnung selber lassen wir uns nicht rauben. Aber im Greisenalter — auf was soll man da noch hoffen? So bin ich einst mit Gottes Willen zu euch gekommen in voller Jugendkraft, und bin unter euch ein Greis geworden und weiss jetzt nicht, wann ich nach Gottes Rath von euch werde scheiden müssen." Damit nun nicht etwa nach seinem Tode wegen der Bischofswahl Unordnungen ausbrechen, wolle er jetzt noch Alles ordnen. Die Gemeinde war es zufrieden, war auch zufrieden mit dem, den Augustin schon längst zu seinem Nachfolger bezeichnet hatte, seinen Presbyter Eraclius, einen jungen, von ihm auferzogenen und gebildeten Mann. Aber diese Vorkehrungen sollten sich als nutzlos erweisen.

Im dritten Monat der Belagerung befiel den Augustin ein heftiges Fieber. Bis dahin hatte er nicht aufgehört, abwechselnd mit Eraclius das Evangelium seiner Gemeinde zu verkündigen. Ungefähr 10 Tage vor seinem Tode drückte er den Wunsch aus, allein sein zu dürfen. Seine Freunde sollten ihn nur sehen, wenn die Aerzte ihn besuchten oder wenn man ihm Erquickung brachte. Er hatte manchmal gesagt, Keiner, zumal kein Priester, solle ohne ernste Busse aus diesem Leben gehen. Nun liess er sich Abschriften der Busspsalmen an die Wand bei seinem Bette heften, las sie und betete mit vielen Thränen. So brachte er seine letzten Tage zu in Meditation und Gebet. „Ich lasse nicht ab, zu weinen, hatte er einst geschrieben, bis er kommt, und ich vor ihm erscheine, und diese Thränen sind mir eine liebliche Nahrung. Der Durst, der mich verzehrt und mich unaufhaltsam hinzieht zu jener Quelle meiner Liebe, dieser Durst wird immer brennender in mir, wenn ich mein Heil sich verzögern sehe. Dieses nie erlöschende Verlangen entlockt mir Ströme von Thränen, wie in den Freuden, so auch in den Leiden dieser Welt. Ja, wenn ich gut stehe mit der Welt, bin ich mir böse, bis ich erscheine vor dem Angesichte meines Gottes." Nun war die Stunde gekommen. In

Gegenwart seiner Freunde, mit vollem Gebrauch des Gesichts und Gehörs, entschlief er am 28. August 430, im 76. Jahre seines Alters, im dritten Monat der Belagerung, nachdem er 35 Jahre der Kirche von Hippo vorgestanden. Eine neue Bischofswahl war nicht mehr nothwendig. Im Juni des folgenden Jahres hoben die Vandalen zwar die Belagerung auf aus Mangel an Lebensmitteln. Als aber Bonifazius zum zweiten Male besiegt ward, verliessen die Einwohner die Stadt. Hippo ward sofort von den Vandalen besetzt. Afrika war für die Römer verloren.

B. Augustins Schriften.

Augustinus ist, sehen wir auf die Zahl wie auf den Werth und Inhalt seiner Schriften, der bedeutendste aller Schriftsteller der alten Kirche, mit dem sich in der griechischen nur ein Origenes, in der lateinischen annähernd nur ein Hieronymus vergleichen lassen.

Gleich mit seiner Bekehrung beginnt seine schriftstellerische Laufbahn; eine frühere Schrift „über das Schöne" ist verloren gegangen. In derselben Zeit, da er sich von der Welt zurückzog und sein Amt als Lehrer der Rhetorik in Mailand aufgab, überliess er sich seiner Thätigkeit, die „in viel weitere Ferne reichte, als seine enge Schule in Mailand". Der unaufhörlich thätige und schaffende Geist suchte sich, nachdem er sich dort das Gebiet seiner Wirksamkeit abgeschnitten, ein neues Feld seiner Arbeit, das literarische, und setzte es fort bis in den spätesten Abend seines Lebens unter den mannigfachsten Kämpfen, theilweise angeregt durch sie, theilweise ganz unberührt von ihnen; wie denn mehrere seiner Schriften, die von der tiefsten Einkehr in sein Inneres und dem innigsten Verkehr mit Gott zeugen, unter den schwersten äussern Kämpfen von ihm entworfen oder grossgezogen sind.

Der leichteren Uebersichtlichkeit halber theilen wir die sämmtlichen Schriften Augustins, bei deren Aufzählung wir selbstverständlich die minder bedeutenden übergehen, in 8 Hauptklassen.

Die erste Klasse umfasst die philosophischen Schriften, deren wir schon oben, jeder an ihrem Ort, ausführlicher gedachten: „gegen die Akademiker", 3 B.; „über

das glückliche Leben;“ „über die Ordnung;“ „über die Unsterblichkeit der Seele;“ „über die Grösse der Seele;“ „über die Musik,“ 6 B. Wir eröffnen mit ihnen die Reihe seiner Schriften um so passender, als gerade auch sie es sind, mit denen er seine schriftstellerische Thätigkeit begann. Sie alle fallen in die Zeit unmittelbar vor oder nach seiner Taufe und gehören der platonisch-christlichen Periode Augustins an, deren Geist sie athmen. Man spürt es ihnen an, wie noch platonische und christliche Anschauungen in einander fliessen.

Die zweite Klasse besteht aus Augustins apologetischen Schriften, oder vielmehr aus einem einzigen, aber eine ganze apologetische Literatur aufwiegenden Werke: „der Gottesstaat“, auch „die Gottesstadt“ oder „die Gottesgemeine“, in 22 Büchern; ein Werk, das über den sämmtlichen apologetischen Schriften des christlichen Alterthums wie ein Hochgebirge emporragt, angefangen 413, da er die ersten zwei Bücher dem Comes Marcellinus widmete, der mit seinem Bruder Apringius den 13. September 413 vom Comes Marinus, man weiss nicht genau warum, hingerichtet wurde, vollendet 426 in seinem 72. Lebensjahre. „Was für ein Mann musste das sein, der in diesem hohen Alter noch so schreiben konnte!“ In einer Zeit, da das römische Reich zusammenstürzte, da die alte Welt in Trümmer sank, schrieb er's; theils um den Heiden, welche die Schuld davon auf das Christenthum und die Christen warfen, als die das Götterthum, das die alte Welt gegründet und gross gemacht, untergraben hätten, den Mund zu stopfen und den Beweis zu leisten, dass das Heidenthum selbst mit seiner innern Fäulniss und dessen eigene Bekenner es seien, die seinen Sturz herbeigeführt, theils um den Blick von der Gegenwart und von dieser untergehenden alten Welt, in der der Weltstaat geherrscht, auf eine höhere Welt, die zwar nie ganz gefehlt, jetzt aber im Christenthum siegreich sich durchbreche, zu richten und die Herzen mit freudiger Zuversicht zu erfüllen. Einen eigenthümlichen Werth gewinnt das Werk dann noch dadurch, dass Augustin in ihm eine Fülle historischer und theologischer Studien und

Forschungen aufgespeichert hat, so dass es einerseits eine Art antiquarischer Fundgrube, man denke an seine Auszüge aus Varro, anderseits ein übersichtlichstes Compendium der augustinischen Theologie und im Speziellen der Gnadenlehre ist.

Noch erübrigt, auf die Architektonik des grossartigen Werkes einzugehen, d. h. seinen Grundriss zu zeichnen. Es zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste die zehn ersten, der andere die zwölf letzten Bücher umfasst. Der erste Theil hat die Abweisung der heidnischen Vorwürfe, die Vertheidigung des Christenthums, kurz eben das zum Inhalt, was wir oben angeführt haben. Nachdem sich Augustin so gleichsam freie Bahn gemacht, entrollt er vor uns im zweiten Theil seine Anschauung von der Weltgeschichte und der Welt, die ihm in zwei Reiche zerfällt, ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsterniss, welche beide er nach ihren divergirenden Bahnen oder genauer nach ihrem verschiedenen Ursprung, Entwickelungsgang und Ziel auf Grund der h. Schriften beschreibt. Es gestaltet sich demnach der zweite Theil zu einer Art Trilogie, die sich in je 4 Bücher zerlegt und von der die ersten 4 es mit dem Anfang, die zweiten 4 mit dem Fortgang und die dritten 4 mit dem Ende der beiden Reiche zu thun haben.

Die dritte Klasse bilden die polemischen Schriften: gegen die Manichäer, gegen die Donatisten und gegen die Pelagianer. (s. o.)

In die vierte Klasse reihen wir die dogmatischen Schriften ein. An ihre Spitze stellen wir das Werk „über die christliche Lehre“ in 4 Büchern (angef. 397, vollend. 427), das aber ebenso gut als einleitendes Werk in die exegetischen Schriften Augustins aufgeführt werden könnte; denn es enthält eine Anweisung, wie der Inhalt der h. Schrift zu verstehen, zu erklären und vorzutragen sei; es gibt somit eine Art Hermeneutik und Homiletik und ist eine der bedeutendsten und vielgelesensten Schriften Augustins, der hier seine Ansichten über die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Erforschung der h. Schrift niedergelegt hat. Er hatte dabei besonders solche Gegner im Auge, welche

sagten, es komme bei dem Verständniss der h. Schrift nicht auf menschliche Anweisung, sondern auf die göttliche Gnade und ihre Erleuchtung an. „Mögen wir, warnt Augustin, den Herrn nicht versuchen, so dass wir das, was durch menschliche Wissenschaft zu lernen ist, nicht mehr lernen wollen, ja nicht einmal mehr in die Kirche gehen wollen, um das Evangelium zu hören und zu lernen, oder auch nicht einmal mehr die h. Schrift zu lesen begehren, sondern erwarten, dass wir bis in den dritten Himmel entrückt werden und dort den Herrn sehen und vielmehr von ihm als von Menschen das Evangelium hören." — An dieses homiletische Werk schliesst sich die Schrift „über die katechetische Unterweisung der noch Unwissenden in der Religion" an, geschrieben 400, auf Wunsch des Diakon Deogratias in Karthago, der als Katechet, d. h. für den vorbereitenden Unterricht auf die Taufe viel gesucht und beliebt war. Auch Neuere haben dies Handbuch ihrem katechetischen Unterricht schon zu Grunde gelegt. — Eine Schrift, die einzige, in der Augustin seine dogmatischen Ansichten auf systematische Weise vorträgt, ist das „Handbuch" oder Euchiridion „an Laurentius", oder auch „über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe", abgefasst 421 auf den Wunsch dieses Laurentius, eines angesehenen Römers, der den Augustin um eine gedrängte Zusammenstellung der christlichen Heilslehre als ein stetes Geleitsbuch gebeten hatte. — „Ueber Glauben und Werke" (geschr. 413) ist der Titel einer andern dogmatischen Schrift, in der Augustin die damals weit verbreitete Meinung bekämpft, dass es bei der Aufnahme durch die Taufe in die Kirche wesentlich nur auf das Bekenntniss des Glaubens ankomme, weshalb die Vorbereitung es nur mit der Darstellung der Glaubenslehre zu thun habe. Der wahre Glaube, bemerkt hiegegen unter anderm Augustin, sei nicht blosse Zustimmung des Verstandes, sondern schliesse auch die des Herzens und Willens ein. Etwas anderes sei, Unwürdige in der Kirche zu dulden, etwas anderes, solche aufzunehmen. — Die Schrift „von der wahren Religion" ist geschrieben 390 zu Tagaste und gerichtet an den treuen Gönner und Freund Romanianus.

Es ist die Gotteserkenntniss, worein Augustin die wahre Religion setzt und die ihm die Bedingung eines guten und seligen Lebens ist. Als die Grundwahrheit des menschlichen Geistes sei sie nie unter den Menschen, auch nicht unter den Heiden ganz erloschen, am lichtvollsten aber von Plato erfasst worden. Was aber Eigenthum einzelner weiser Menschen gewesen, sei durch Christus Allgemeingut geworden und schon darin liege ein Beweis seiner Göttlichkeit. Doch bedürfe der Mensch, der gefallen, um dieser wahren Religion theilhaftig zu werden, der Form der Autorität, welche die Kirche sei; und so kommt Augustin auch auf die Frage über das Verhältniss zwischen Glauben und Erkenntniss, zwischen Autorität und reiner Vernunftoffenbarung zu sprechen. — Nicht ohne Interesse ist die Schrift „über die Fürsorge für die Todten", gerichtet an Paulinus von Nola. Er spricht sich darin für einen zwischen Seligkeit und Verdammniss bestehenden Mittelzustand und für eine Wirkung der Kirche und ihrer Gebete auf die in diesem Zustand Befindlichen aus, erklärt sich aber, ganz im Geiste seiner verklärten Mutter, gegen die Meinung, die auch Paulinus hatte, dass für die Verstorbenen der Ort ihrer Bestattung an und für sich eine Bedeutung habe. — Die 2 Bücher „gegen Maximinus", den Gothenbischof, sind aus seinem Religionsgespräch mit diesem gewandten Arianer hervorgegangen, 428, und das einzige, was Augustin gegen den Arianismus geschrieben. — Die Schrift „vom Glauben und vom Glaubenssymbol", geschr. 393, auf Grund einer Rede, die er über dies Thema vor einem in Hippo versammelten Konzil gehalten, ist eine Abhandlung über das kirchliche Glaubenssymbol im Gegensatz gegen die Häresien. — Ein ächtes Produkt der Zeit und ihres Aberglaubens ist der Traktat „über die Divination der Dämonen", die Augustin nicht umhin kann, an den Dämonen anzuerkennen, insofern sie vermöge ihrer weit über alles irdische Maass hinausgehenden Beweglichkeit wohl manche Kunde von örtlich oder zeitlich weit auseinander liegenden, d. h. von fernen oder zukünftigen Dingen haben können. Doch sei dies Divinationsvermögen ein sehr gemischtes, sofern es neben Wahrem auch

Falsches enthalte und mittheile, wie denn die Dämonen überhaupt nur auf Betrug der Menschenseelen hinzielen. — Wir schliessen mit der nach Umfang wie Inhalt weitaus bedeutendsten dogmatischen Arbeit Augustins, mit seinem Werk „über die Trinität" in 15 B., angef. 400, vollend. 416. Es ist seine spekulativste Schrift, an die er alle Kraft und Macht seines tiefsinnigen Geistes verwendet hat, die aber auch, wie das ihr Gegenstand nothwendig mit sich bringt, ebenso reich an Spitzfindigkeiten ist und von der um Ausflüchte nie verlegenen, für Alles Rath schaffenden, alles Mögliche zu beweisen fähigen Dialektik ihres Verfassers ein volles Zeugniss gibt. Sie ist jedenfalls eine der verständniss-schwierigsten Schriften Augustins, der das auch geradezu von ihr bekennt in den Worten: „Dies Werk ist sehr schwer und wird nur von Wenigen verstanden werden."

In einer fünften Klasse stellen wir die ethisch-aszetischen Schriften Augustins zusammen. „Ueber die Jungfrauschaft" — ein Lieblings-Thema fast aller Kirchenschriftsteller und auch Augustins, der hier und in den folgenden Schriften ganz der aszetischen Richtung, im Gegensatz gegen Jovinian, huldigt. — Eine Art Ergänzung und Fortsetzung bildet die Schrift: „über das Gut der Ehe", geschr. 401. Hatte Augustin in der vorigen die gottgeweihte Jungfrauschaft als eine höhere Lebensstufe hingestellt, so möchte er doch auch der Ehe als einer von Gott eingesetzten Institution nicht zu nahe treten; daher schon der Titel der Schrift vom Gut der Ehe. Er geht sogar so weit, ihr eine sakramentale Bedeutung beizulegen, weshalb er auch gegen Eingehung einer zweiten Ehe nach einer vorhergegangenen Scheidung der ersten sich ausspricht, denn der sakramentliche Charakter sei unabtrennbar von denen, die ihn empfangen hätten. — Ebenfalls als Fortsetzung zu betrachten ist die Schrift: „über das Gut des Wittwenthums", geschr. 414 auf den Wunsch der Juliana, der Mutter der Demetrias. Der Werth desselben, das er gleichfalls „ein Gut" nennt, wird von ihm dahin bestimmt, dass es dem jungfräulichen Leben unterzuordnen, dem ehelichen überzuordnen sei. — Eine verwandte Materie behandeln die 2

Bücher „über die ehebrecherischen Verbindungen, an Pollentius", geschr. 419. Pollentius hatte die Ansicht ausgesprochen, dass, wenn Ehebruch der Scheidungsgrund sei, dannzumal der unschuldige Theil eine neue Ehe wieder eingehen dürfe; sonst aber sei allerdings keine Wiederverehlichung erlaubt. Hiegegen erklärte sich nun Augustin, der jede Wiederverehlichung nach einer Scheidung verwarf, ganz konsequent gemäss dem sakramentalen Charakter, den er der Ehe beilegte. Gleichwie das Sakrament der Wiedergeburt (die Taufe) auch bei einem von der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen noch fortwirke, selbst wenn er im Stande des Exkommunizirten verbleibe, ebenso daure, selbst wenn Ehebruch der Scheidungsgrund gewesen, die eheliche Gemeinschaft noch fort. — Wie in der soeben angeführten Schrift Augustin die strengere Ansicht vertrat und als Sprecher der Partei der Rigoristen erschien, ähnlich zeigt er sich in der folgenden Schrift: „gegen die Lüge," geschr. 420. Schon früher, vor Jahren (390), hatte er die Frage, ob in gewissen Fällen eine Lüge erlaubt sei — ein ihm hochwichtiges Problem, über das er sich ganz sicher und einig werden wollte — in einer besondern Schrift „von der Lüge" zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht, die Arbeit aber als ungenügend bei Seite gelegt. Was ihn nun veranlasste, sich auf's Neue mit dieser Frage zu beschäftigen, war ein gewisser Consentius, wahrscheinlich ein spanischer Geistlicher, der den Priszillianisten gegenüber, welche es für erlaubt, ja pflichtgemäss hielten, die Feinde der Wahrheit, von denen bei einem offenen Bekenntniss nur Verfolgung zu erwarten sei, über die Wahrheit zu täuschen, es als angemessen erklärte, sie mit gleicher Münze zu bezahlen, d. h. sich zu verstellen, damit sie um so leichter entdeckt und bestraft werden könnten. Gegen diese Ansicht sprach sich nun Augustin, der von jeher gegen jede Unwahrheit besonders in religiösen Dingen war, entschieden aus; und wenn man auch einem, der noch nicht Christ sei, manche Wahrheit vorenthalten dürfe, so sei es doch ein anderes und ganz unerlaubt, Falsches ihm zu sagen. Unzweifelhafte Sünden dürften niemals unter dem Vorwand einer

guten Ursache oder eines guten Zweckes begangen werden. — „Von dem Kampfe des Christen," geschr. 396, ist der Titel einer Schrift, in der Augustin die sittliche Aufgabe des Christen unter dem den alten Christen so geläufigen Bilde eines Kampfes (mit dem Teufel u. s. w.) darstellt. Das Kämpfen und Siegen deutet er demgemäss dahin, dass das Fleisch dem Geist, dieser aber dem Willen Gottes unterthan sei. — Erwähnen wir noch die beiden Schriften: „über die Enthaltsamkeit" und „über die Geduld," geschr. um 418, so haben wir die bedeutendern ethisch-aszetischen Arbeiten Augustins so ziemlich vollständig aufgezählt.

Als eine sechste Klasse bezeichnen wir die so überaus zahlreichen exegetischen Schriften Augustins. „Ueber die Ausdrucksweise der h. Schrift" (Pentateuch, Josua, Richter), geschr. 410, ist die erste Schrift, die wir hier anführen als eine Art Einleitung in das sprachliche Studium der h. Schriften. Dass Augustin das Bedürfniss einer solchen Arbeit fühlte und ihm abzuhelfen suchte, gibt ein rühmliches Zeugniss für seine ernstliche Erforschung der h. Schriften. Eben so gewiss ist aber, dass, da ihm die Kenntniss der hebräischen Sprache abging, seinem Versuch kein reeller Werth zuerkannt werden kann. Vielleicht fühlte er das selbst, da sein Plan doch wohl auf die sämmtlichen Schriften des alten Testamentes sich erstreckte, er ihn aber weder hier noch in seinen „Untersuchungen in 7 Büchern" zum Abschluss brachte, sondern es bei einigen (den oben angeführten Büchern) bewenden liess. — „Ueber die Genesis nach dem Wortsinn" oder „wörtliche Auslegung der Genesis" in 12 Büchern, angef. 401, vollend. 415, ist der ungenaue Titel einer Arbeit, an die Augustin anfänglich viel Mühe und Fleiss verwandt hat; und doch ist er nicht über die 3 ersten Kapitel der Genesis, auf deren Erklärung sich die meisten Kirchenväter zu beschränken pflegten, hinausgekommen; auch ist seine Auslegung keine durchweg wortgetreue, vielmehr mindestens zur Hälfte eine allegorisch-mystische. Mehr als einmal hat er sich, wie wir in seinem Leben sahen, an die Erklärung dieses Buches gemacht, ist aber vor der Schwierigkeit desselben zurückgeschreckt. —

„Auslegung der Psalmen," beendet 416, nachdem sie ihren Verfasser über ein Dezennium beschäftigt hatte. Die Psalmen waren bekanntlich in seiner Bekehrungskrisis eine seiner Lieblingslektüren; sie sind ihm auch vor allen andern Büchern des alten Testaments sein ganzes Leben lang eine rechte Seelenspeise geblieben. Die Auslegung selbst bestund zum grössten Theil in Homilien, die sofort nachgeschrieben und dann veröffentlicht wurden. — Die Schrift „von der Uebereinstimmung der Evangelien" in 4 Büchern, geschr. 400, ist, wie schon der Titel besagt, ein apologetischer Versuch gegen die Angriffe von aussen, z. B. der Manichäer, dass die Evangelien sich theilweise widersprächen. Augustin untersucht ihr Verhältniss zu einander und kommt selbstverständlich zu dem entgegengesetzten Resultat. Wie kritisch er hiebei verfahren, zeigt schon seine Behauptung, dass die Reihenfolge auch die Zeitfolge der Abfassung bezeichne. — „Ueber das Evangelium Johannes" haben wir von Augustin 124 Homilien, begonnen 416. Es war nächst den Briefen des Apostels Paulus sein Lieblingsbuch im neuen Testament. Er ist es, der Johannes den Adler unter den Evangelisten nennt, sofern er sich in die höchsten Regionen, über alles Geschaffene bis zu dem Worte Gottes emporgeschwungen habe. — Noch heben wir aus der Masse der exegetischen Schriften Augustins die Auslegung einiger Stellen des Römerbriefs (394) und des Galaterbriefs hervor. Aus letzterm ist bemerkenswerth, dass er den Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien, von dem im 2. Kapitel die Rede, nicht wie die Orientalen als einen Scheinstreit ansah, sondern in den Worten eine ernste Rüge des Paulus gegen Petrus fand. Die apostolische Würde beider suchte er dann so zu retten, dass er sagte, an Paulus sei die Freimüthigkeit, in Petrus die Demuth, mit der er den Vorwurf des Paulus hingenommen (wovon freilich im Texte nichts steht), bewundernswerth. Um so befremdlicher war es Augustin, als er die betreffende Auslegung des Hieronymus nachlas, dass dieser grösste aller lateinischen Exegeten ganz wie Origenes und die Orientalen erklärte, beide Apostel hätten im Einverständniss und mit Accomodation so gehandelt. Augustin

konnte sich nicht enthalten, seine abweichenden Ansichten dem Hieronymus brieflich mitzutheilen, was mit Anderem zu einer Korrespondenz führte, die für Hieronymus nicht eben rühmlich war. (s. o.)

Eine siebente Klasse ist eine reiche Predigtsammlung, die gegen 400 seiner Vorträge enthält, theils von ihm selbst, theils von seinen Zuhörern aufgezeichnet. Es sind meist Homilien, nämlich 183 über Stellen aus dem alten und neuen Testament, 88 an Festtagen, 69 über Heilige, 23 über verschiedene Gegenstände. Sie gehören übrigens der Mehrzahl nach zu den am wenigsten bedeutenden Leistungen Augustins.

Eine achte und letzte Klasse füllen die Schriften, die sein eigenes Leben betreffen. In erster Linie nennen wir die Briefsammlung, 270 Briefe enthaltend, welche das getreueste Bild seines Denkens, Wollens und Handelns sind; denn Alles, was sonst Gegenstand seines Nachdenkens ist, hat er meist auch in seinen Briefen behandelt, nur kürzer. Sie geben uns einen Einblick in die Werkstätte seines Geistes; wir sehen, wie seine Arbeiten „für die Ehre Gottes und das Heil seiner Brüder" entstanden sind, wie er sich's angelegen sein liess, gleich Paulus, Allen Alles zu werden. „Man glaubt die Henne zu sehen, von der das Evangelium spricht, wie sie ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt." Zwar sagt er selber, dass nur selten einige Tropfen freie Zeit für ihn abfallen; aber diese hat er denn auch gewissenhaft benutzt, um seiner ausgedehnten Korrespondenz gerecht zu werden: bald sind es Jugendfreunde, die durch einen regen Briefwechsel sich über den Schmerz der räumlichen Trennung von Augustinus hinwegheben wollen, bald sind es Kirchenvorsteher, die ihn in jenen religiös so bewegten Zeiten um Rath und Verhaltungsmaassregeln ersuchen, bald Privatleute, die in Gewissensnöthen und Zweifeln seinen seelsorgerlichen Beistand erbitten, Trauernde, die um Trost, Arme, die um Hülfe, Verirrte, die um ein stärkendes und aufrichtendes Wort flehen. Dieses grosse persönliche Zutrauen, das man ihm von allen Seiten entgegenbrachte, beweist uns, dass auch in

seinem Umgang etwas Gewinnendes, Herzliches, Vertrauenerweckendes lag, dass er es verstand, nicht blos Achtung, sondern auch Liebe einzuflössen. Ferner gehören hieher die „Bekenntnisse“, um's Jahr 400 geschrieben, eines der grossartigsten Erbauungsbücher, das die Welt kennt, schon zu Augustins Zeiten von Hohen und Niedern mit grossem Segen gelesen; endlich die „Retraktionen“ in 2 Büchern, eine Art „Ueberschau“ über seine Werke: Vorerst äusserlich, und schon in dieser Beziehung überaus wichtig, sofern Augustin darin seine Schriften der Zeit ihrer Abfassung nach aufzählt; dann aber auch innerlich, sofern er mit jener Offenheit, die wir aus seinen Bekenntnissen kennen, und mit jener Gewissenhaftigkeit, die dem in Kämpfen mit Häretikern grau gewordenen Manne von Jahr zu Jahr wuchs, über seine Schriften Gericht hält, ein Thun, zu dessen Rechtfertigung er sich auf das Schriftwort: „Wenn wir uns selbst richten, so werden wir nicht gerichtet werden,“ beruft, sowie zur Entschuldigung seiner Irrthümer auf jenes andere: „Wer in keinem Worte anstosst, der ist vollkommen.“ „Nun maasse ich mir diese Vollkommenheit nicht einmal jetzt an, da ich schon alt bin; um wie viel weniger für meine Jugend, in der ich angefangen habe, zu schreiben und zur Gemeinde zu reden .... So will ich denn meine Berichtigungen in die Hände der Leser geben, von denen ich, was ich bereits geschrieben, nicht mehr zur Verbesserung zurückerhalten kann .... Möchten sie mir doch nachahmen, nicht insofern ich irrte, sondern zum Bessern fortschritt. Man wird vielleicht finden, wie ich fortgeschritten bin seit dem Anfang meiner literarischen Thätigkeit, wenn man meine Schriften in der Ordnung liest; deshalb bemühe ich mich, durch dieses Werk die Ordnung, so viel mir möglich, aufzuzeigen.“ Indessen, wie schon oben bemerkt, spürt man der Arbeit doch allzu sehr den alternden, um seine Rechtgläubigkeit bekümmerten und besonders gegen die Werke seiner Jugend ziemlich eingenommenen Mann an, der zu ängstlich, ja zu äusserlich an seinen früheren Werken vom Standpunkte des Antipelagianismus aus, auf dem er jetzt steht, mäkelt.

Die Zahl der Schriften Augustins, Briefe, Predigten und

solche kleinern Stücke mit eingerechnet, schlägt Possidius auf 1030 an; doch seien noch manche, wie er selbst gesteht, nicht zugezählt, weil er sie nicht kenne. Augustin in seinen Berichtigungen gibt 93 Werke in 232 Büchern an. Doch hat er hernach noch mehrere verfasst, die nicht mit inbegriffen sind.

Als Schriftsteller wird Augustin an Gelehrsamkeit von Hieronymus, und andern übertroffen; überdem sind seine Schriften, insbesondere seine Streitschriften, weitschweifig, nicht frei von Wiederholungen; nichtsdestoweniger ist er gross, ja der grösste, was Geist und Herz anbetrifft. Gelehrte haben seinen Mangel an Gelehrsamkeit einseitig hervorgehoben; vielleicht aber, wenn gelehrter, wäre er minder original und schöpferisch gewesen. Es findet sich eben nicht Alles bei Einem. Seine Latinität trägt das Gepräge seiner Zeit. Manchmal schrieb er nachlässig, und dies mit Absicht: denn er wollte, wie er sagte, „lieber von den Grammatikern getadelt, als vom Volke nicht oder gar missverstanden werden.“ Er konnte indess auch schön, ja erhaben schreiben, wenn er wollte. In Allem aber wollte er die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen. Seine Person trat ihm ganz zurück. „Findest du, schrieb er an Gajus, in dem, was du von mir liesest, Wahres, so denke nicht, dass dieses als wahr Erkannte von mir sei, als nur insofern es mir gegeben ward, und wende dich zu dem, der mir die Erkenntniss und dir die Prüfungsgabe verliehen.“ Und an Honoratus: „Ich habe zu Gott gebeten und bete noch, meine Schrift möge dich vom Manichäismus abwenden; hoffe auch um so eher Erhörung meiner Bitte, als ich mir vollkommen bewusst bin, zur Abfassung derselben nicht durch irgend eine thörichte Absicht, etwa mir eitlen Namen oder nichtigen Glanz zu erwerben, sondern einzig durch Liebe zu Gott und den Menschen bewogen worden zu sein .... Er, dem die innersten Falten meines Gewissens nicht verborgen sind, weiss, wie meine Rede durchaus nur zum Ziele hat, die Wahrheit zu erweisen.“ Aehnlich im Buche über die wahre Religion: „Was von Irrthum in dieser Schrift gefunden werden mag, muss allein mir zugeschrieben werden, was wahr, Gott

und seiner Kirche.“ Dass er aber so viel schrieb, davon hoffte er auch für sich selbst Gewinn. „Der ein Gut besitzt, welches mit Ausspenden nicht vermindert noch verzehrt wird, und also nichts davon ausgibt, besitzt selbes noch nicht, wie es sein soll. Es heisst: wer da hat, dem wird gegeben; d. i. wer vom Empfangenen durch dessen gutwillige Austheilung guten Gebrauch macht, dem wird Alles vom Herrn ersetzt und vermehrt werden. Jene fünf und ein andermal sieben Brode vermehrten sich unter den Händen der Austheilenden, dass nach Ersättigung vieler Tausende noch viele Körbe mit Ueberbleibseln gefüllt wurden. Da ich also gleichfalls mich anschicke, was mir der Herr gegeben hat, Andern mit Liebe zuzutheilen, fürchte ich keineswegs einen Mangel, sondern hoffe noch Ueberfluss zu haben.“

C. Augustin als Apologete.

Zur Zeit, da Augustin lebte, hatte der Gothenkönig Alarich Rom (d. 24. Aug. 410) erobert und verheert. Es war der letzte, der schwerste Schlag, der über die Weltstadt ergangen; und mit dem Propheten konnte man nun ausrufen: „Ei wie ist die Königin gefallen!“ Mit dem antiken Römerthum war auch das Heidenthum gebrochen. Sie neigte sich zum Ende, die „Nacht der Götter“.

Tief fühlten die Heiden diesen Ruin des Götter- wie des Römerthums; wie hätten sie auch die Augen verschliessen können! Und auch, dass das Christenthum die neue Macht der Welt geworden, konnten sie sich nicht läugnen. Wie nun? Statt diesen Fingerzeigen nachzugehen, diese Zeichen sich gewissenhaft zu deuten, das Heidenthum in seinem Ruin, das Christenthum in seinen Siegen, statt an's eigene Herz zu schlagen, in die eigenen Tiefen hinabzusteigen, wurden sie nur um so ingrimmiger, um so verstockter, verkehrter. An allen den Kalamitäten, die hereinbrachen, sollte Schuld sein: „dass das Götterthum nicht mehr gelte,“ dass das Christenthum herrsche.

Das war nichts Neues. Es war ein alter, fast verbrauchter Vorwurf, den alle Apologeten zu bestreiten hatten. Solch eine Art von Vorwürfen liegt gewissermaassen in der menschlichen Natur. Ehe der natürliche Mensch sich selbst anklagt, ehe es mit ihm dazu kömmt, in sich selbst die Schuld von Unfällen zu suchen, greift er lieber zu den abenteuerlichsten, zu den geradezu verkehrtesten und extremsten Anklagen. Gewiss, es sind dies, im Allgemeinen, Aeusserungen derselben Grundrichtung, wie sie in den Phari-

säern hervortrat, als sie Christo, wie er die Teufel austrieb, vorwarfen, er treibe sie aus mit Hülfe Belzebubs.

Widerlegung der heidnischen Anklagen gegen das Christenthum, das Schuld sein solle an all den hereingebrochenen Kalamitäten.

Diese Vorwürfe zu widerlegen, das Christenthum zu rechtfertigen — im weitesten Umfang, auf der andern Seite die Christen in ihrem Christenthum, als der wahrhaften, göttlichen Religion, zu bestärken und zu vergewissern, schrieb Augustin sein Werk „über die Stadt Gottes".

Vorerst untersucht und bestimmt er den Begriff von Unglück, Unfällen, Kalamitäten, worüber die Heiden sich so bitter beklagten und wovon sie die Schuld dem Christenthum aufbürdeten. Und er kömmt zu dem Resultat, dass diese Unfälle an sich weder gut noch böse, sondern indifferent seien, und dass sie beides, das eine oder das andere, erst werden durch die Art, wie man sich zu ihnen verhalte im Leben, — dass sie für die Einen somit ein Uebel, für die Andern ein Segen sein und werden können, „gleichwie in demselben Feuer das Gold geläutert, das Stroh verzehrt und unter derselben Dreschwalze die Spreu zermalt und das Getreide gereinigt wird."

Diesen allgemeinen Satz bringt er dann zur Anwendung; einestheils mit Bezug auf die Christen, in der Absicht, sie zu trösten und zu stärken in dem, was sie treffe, und auch in den Unfällen die Möglichkeit des Segens und der Verherrlichung für sie nachzuweisen; anderntheils mit Bezug auf die Heiden, sie zur Erkenntniss zu bringen, dass, wenn die Uebel für sie wirklich Uebel seien oder werden, sie das für sie nur werden durch ihre eigene Schuld. Denn allerdings sind auch die Christen heimgesucht worden, aber „das hat ihnen nur dazu gedient, dass sie in Demuth die Sünden erkannten, durch welche Gott, zum Unwillen gereizt, die Welt mit so grossen Drangsalen heimsuchte, und dass sie diese Sünden durch Erduldung der Trübsale, deren sie sich würdig erkannten, nun büssten." Wohl hätten auch sie zeitliche Güter beim Einbruch der Barbaren verloren; aber für's Erste hätten sie damit nichts Wesentliches verloren; „oder etwa damit auch den Glauben? oder die Frömmigkeit, oder die Güter des innerlichen Menschen, der vor Gott ist? Eben dies aber sind die Reichthümer des Christen. Für's Andere

„haben sie nicht einmal ihren irdischen Reichthum verloren, sofern sie (die Christen) die irdischen Güter nicht besitzen, wie die Welt sie besitzt, als solche, die vielmehr diese Welt dergestalt brauchen, als ob sie dieselbe nicht brauchten. Verloren gehen konnte nur jenes, was sie zu verdrossen waren, in den Himmel zu senden. Die Schwächeren aber, die den vergänglichen Gütern des Lebens — wenn sie dieselben auch Christo nicht vorzogen — gleichwohl mit einiger Gier anhingen, fühlten bei ihrem Verluste, inwieweit sie durch die Liebe zu denselben gesündigt hatten; denn genau so grosses Leid erfuhren sie, als sie sich in Leid verflochten hatten. Ihnen nun, welche die Zucht seiner Worte so lange vernachlässigt hatten, sollte die Zucht der Erfahrung beigegeben werden.“ Wohl seien Viele in die Gefangenschaft abgeführt worden; „aber könnten die Christen irgendwohin geführt werden, wo sie ihren Gott nicht fänden?“ Wohl möge auch manchen Frauen und Bräuten, selbst einigen Gott geheiligten Jungfrauen Gewalt angethan worden sein; „aber unser fester Grundsatz ist dieser, dass die Tugend, kraft welcher der Mensch ein gerechtes Leben führt, von dem Sitze der Seele aus den Gliedern des Leibes gebietet, und dass durch einen heiligen Willen der Leib heilig wird. Bleibt also der Wille unerschüttert und standhaft, so ist, was immer ein Anderer mit dem Leibe oder in dem Leibe thun mag und dem man nicht ausweichen kann, ohne selbst eine Sünde zu begehen, der Leidende ohne Schuld. Es geht somit die Heiligkeit des Leibes nicht verloren, wenn die Heiligkeit der Seele fortbesteht, selbst im Fall der Leib Gewalt erlitte; so wenig als die Heiligkeit des Leibes fortbestehen kann, wenn einmal die Heiligkeit der Seele unterging, ob auch der Leib noch unversehrt wäre.“ Wohl seien auch viele Christen ermordet worden, viele auch durch mancherlei schändliche Todesarten umgekommen; aber „ist dies schwer zu ertragen, so ist es gleichwohl das allgemeine Loos aller, die zu diesem Leben geboren werden. So viel weiss ich gewiss, dass Keiner starb, der nicht früher oder später hätte sterben müssen. Das Ende des Lebens aber stellt ein langes Leben einem kurzen Leben vollkommen

gleich, denn von Dingen, die auf gleiche Weise nicht mehr sind, ist keines besser, keines schlechter, keines länger, keines kürzer als das andere. Was aber die Hauptsache, kein Tod ist böse zu nennen, dem ein gutes Leben voranging; denn nur, was auf den Tod folgt, macht den Tod böse. Die also nothwendigerweise sterben müssen, sollen sich nicht sonderlich kümmern, was immer geschehen mag, dass sie sterben, wohl aber, wo sie im Tode gezwungen werden hinzugehen. Da nun die Christen wissen, dass der Tod jenes frommen, aber armen Lazarus weit besser war, als der Tod des gottlosen Reichen, — was schadeten jene schauerlichen Todesarten denen, die fromm gelebt hatten?" Wohl hätten auch vieler Christen sterbliche Hüllen kein ehrliches Begräbniss erhalten, und wohl sollen die Leiber nicht verunehrt werden, „da sie weit vertraulicher und inniger als was immer für ein Gewand mit uns vereint sind und nicht blos zur Zierde oder zur Hülle, deren wir im Aeusserlichen bedürfen, sondern zur Natur des Menschen selbst gehören. Gleichwohl haben sie nichts Wesentliches verloren; denn eben so wahr ist's, dass Alles, was zum Leichengepränge gehört, die Wahl der Begräbnissstätte, das Geleite, der Pomp der Leichenfeier mehr zum Trost der Lebendigen, als zur Hülfe der Todten gereicht. Was half dem Prasser die hochherrliche Leichenfeier? Denn eine weit herrlichere hielten jenem mit Geschwüren behafteten Armen die heiligen Engel, die ihn nicht in ein marmornes Grabmal, sondern in Abrahams Schooss hinantrugen." Wohl hätte die Erde manche Leiche nicht gedeckt, „doch Niemand trennt eine derselben von Himmel und Erde, die derjenige ganz mit seiner Gegenwart erfüllt, der da weiss, von wannen er auferweckt, was er schuf. Und am Ende, was kann ein schlechtes Begräbniss die Christen beschimpfen, denen die gänzliche Wiederherstellung, sogar ihres Fleisches und aller Glieder nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem verborgensten Schoosse der übrigen Elemente, in welche die zerfallenen Leiber sich auflösten, nach ihrer ganzen Vollkommenheit in einem einzigen Augenblicke verheissen ward?"

Was wir Augustin hier sagen hörten, hat ein besonderes

Interesse. Einmal zeigt es uns, was die Christen von den Brutalitäten und Gewaltthätigkeiten der Barbaren, von denen auch sie mit betroffen wurden, am härtesten und schmerzlichsten empfanden, und was ihnen am meisten Sorge und Kümmerniss machte; und dann, wie Augustin sie diesfalls zu trösten und zu beruhigen suchte. Es ist, alles kurz zusammengefasst, dies: den wahrhaften Christen kann nichts begegnen, was ihnen schaden könnte, vielmehr muss ihnen Alles, auch das Schwerste, nach dem alten Spruche des Apostels, zum Besten dienen.

Wie steht es nun aber mit den Heiden? Wie verhalten sie sich zu den bösen Zeiten? fragt Augustin weiter. Und seine Antwort hierauf ist kurz diese: Schickt Gott der Herr den Einen, seinen Freunden, Schweres zur Prüfung, so wird das den Andern, seinen Feinden, zur Züchtigung, sofern sie die Geschicke nicht in dem Sinne, wie Gott sie ihnen auferlegt, annehmen und tragen. Und zwar Alles durch eigene Schuld. Augustin erinnert die Heiden an ihr Betragen in jenen Zeiten. „Während alles jammerte, suchtet ihr wie unsinnig die Theater auf, stürztet euch hinein und beginget weit Unsinnigeres, als je zuvor, und selbst vom Feinde zermalmt setztet ihr euren Ausschweifungen keinen Damm. Also verloret ihr den Nutzen der Drangsal, wurdet höchst elend und verbliebet böse." Damit aber, schliesst er, hätten sie selbst sich gerichtet.

Augustins Charakterisirung des Römerthums.

Dabei bleibt jedoch Augustin noch nicht stehen. Er fasst das ganze Römerthum politisch und religiös in's Auge, geht zurück auf die Anfänge, verfolgt es in seiner weitern Entwickelung, und das Resultat ist, dass Römer- und Heidenthum an und durch sich selbst zu Grunde gehen.

Worauf nun Augustin zunächst sein Augenmerk richtet, das ist das historische, das politische Moment, das, was die Römer thaten, was sie litten, was sich daraus als ihr Charakter ergibt. Da erinnert er gleich an den Gründer Romulus, der seine Hände in das Blut seines Bruders getaucht, — eine Weissagung von dem künftigen Geiste Roms; an den Raub der Sabinerinnen, „die, kaum erst mit ihren Männern über die Schmach versöhnt, welche sie von ihnen

erlitten hatten, schon das Blut ihrer Eltern zur Morgengabe erhielten;“ an Collatinus, Camillus, die vom undankbaren Vaterlande vertrieben worden; an die Kämpfe der Plebejer mit den Patriziern: er wird „fast müde, die vielen andern Schandthaten und Ungerechtigkeiten anzuführen, die begangen wurden, als die Mächtigen mit aller Gewalt dahin strebten, sich das Volk zu unterwerfen, das Volk aber sich weigerte, ihnen unterworfen zu sein, und die Oberhäupter beider Parteien mehr von der Lust zum Siege sich fortreissen liessen, als einem billigen und guten Gedanken Raum gaben;“ dann schildert er in kühnen, gewaltigen Zügen, wie in einem ungeheuren Gemälde, die wilden Kämpfe, die blutigen Drangsale, von denen die Römer heimgesucht wurden, besonders in den Zeiten der Bürgerkriege unter Marius, Sulla und Aehnlichen bis auf Julius Cäsar, und als Zeugen lässt er ihre eigenen Schriftsteller, wo möglich mit deren eigenen Worten auftreten. Und als Grundcharakter des Römerthums erscheint ihm (wenn man die verschiedenen Bezeichnungen, die er gibt, auf eine Grundbezeichnung zurückführen will) die Selbstsucht in den verschiedensten Formen, nach den verschiedensten Beziehungen.

Dieser Charakter, erklärt Augustin, war auch den Einzelnen als solchen aufgedrückt in ihrem Verhältniss zu allen Nichtrömern. Oder was war ihr Römerthum Anderes? Diese Leidenschaft war die Quelle ihrer sogenannten Tugenden und ihrer Laster. Darin wurzelte ihre Ehre, ihr Muth, ihre Ruhmsucht, ihre Vaterlandsliebe, ihre Liebe zur Freiheit und ihre unersättliche Eroberungssucht. „Alle Begierlichkeit erstickten sie durch diese einzige ungeheure. Anfangs noch trieb dieser Egoismus als Ruhmsucht die bessern Früchte hervor, bewirkte jene vielen glänzenden Thaten, die so überaus lobwürdig und glorreich, doch nur in den Augen der Menschen, waren.“ Es waren freilich nur Scheintugenden, weil nicht aus dem rechten Grunde hervorquellend, glänzende Laster, wie Augustinus sie auch nennt, „aber doch nützlicher der irdischen Stadt als gar keine.“ Er bewirkte ferner jene Liebe zur Freiheit und zum Vaterland, „also dass es sie schmählich drückte, wenn ihr Vaterland dienen musste,

und sie in heftiger Begierde darnach strebten, dass es frei werde.“ Als sie aber das erreicht, strebten sie weiter; es genügte ihnen nicht mehr an der Freiheit. „Es dünkte sie viel zu gering, wofern sie nicht auch die Oberherrschaft erhielten.“ So trieb es sie weiter und immer weiter. Es blieben die Tugenden des Egoismus, so lange noch die Furcht ein Zügel für sie war. Als aber ein Damm nach dem andern fiel, die Sicherheit keine Grenzen mehr kannte, als Karthago zerstört, und damit „das grösste Schreckniss des römischen Staates erloschen und vertilgt war,“ da kam der Wendepunkt: „die schnell gestürzte Punierstadt brachte ihnen offenbar grössern Schaden, als die stehende ihnen je hätte bringen können;“ da schlugen die Tugenden des Egoismus, ihrer äussern Zucht ledig, in die natürlichen Laster desselben um. Das Gift frass in den innern Eingeweiden. „Das Vorgefühl herrschte, Rom müsse durch das eingerissene Verderbniss zu Grunde gehen; der Staat hörte auf, Staat zu sein, nachdem er durch die schlechten Sitten sich aufgelöst hatte.“

Und wie die Einzelnen, so der Staat. „Nicht mehr die Nothwendigkeit, zu leben und ihre Freiheit gegen eindringende und lästige Feinde zu schützen, zwang sie zum Kampfe, sondern die unersättliche Herrschgier, die unter andern Lastern des menschlichen Geschlechts dem römischen Volke in höherm Grade inne wohnte.“ Das Römerthum, Rom, ihr letztes Ziel, sollte das Gesetz der Welt werden. So wurde Rom gross, riesengross unter Kämpfen und Leiden; es schwoll zu einer ungeheuren Grösse an. Aber welch' eine Grösse! Eine unnatürliche! „Es ist wie mit dem menschlichen Körper. Ist es nicht vorzüglicher, eine mittlere Statur bei fester Gesundheit zu besitzen, als unter beständigen Leiden zu riesenhafter Grösse heranzuwachsen? Ja, auch selbst, wenn diese Grösse erreicht ist, ist noch keine Ruhe zu hoffen, da, je grösser die Glieder, je grösser auch der Schmerz ist, der sie durchzuckt.“ Und nicht blos eine unnatürliche, sondern eben darum auch eine unglückselige Grösse! „Oder bestände die Glückseligkeit der Menschen in beständigen mörderischen Kriegen, im Vergiessen freund-

lichen oder feindlichen, auf alle Fälle aber menschlichen Blutes, unter Angst, Furcht und blutiger Begierlichkeit? Wahrlich, eine solche Fröhlichkeit liesse sich füglich einem gebrechlichen Glase vergleichen, das, je heller es glänzt, um so grössere Besorgniss erregt, dass es plötzlich zerbreche .... Nein, man lasse sich nicht blenden durch jene windigen und leeren Eitelkeiten, nicht irre machen durch jene hochtrabenden Namen, als: Völker, Länder, Provinzen. Wir denken uns zwei Menschen; der eine ist arm oder vielmehr im Besitz eines mässigen Vermögens, der andere hingegen überaus reich, aber dabei von Begierlichkeit glühend, nimmer sicher, immer ruhelos, immer in Zank oder Streit. Wer von beiden ist wohl glücklicher? Dieser, zwar vergrössernd durch dieses Elend seine Habe bis in's Unermessliche, aber auch — seine Sorgen, oder jener, der bei mässigem Gute ein frommes Leben führt, ein mildes Gemüth, einen gesunden Leib, einen mässigen Lebensunterhalt, keusche Sitten und ein ruhiges Gewissen besitzt?" So war es mit Rom, sagt Augustin.

So ist es, wie wir sehen, immer dasselbe Prinzip im Privatleben der Römer wie im Leben des Staates, dasselbe im Anfange wie im Wachsthum und Höhepunkt. Und es ist dasselbe Prinzip, nur in seiner letzten Konsequenz, seiner letzten Zuchtlosigkeit, auch im Verfall, wenn endlich in dem Alles verschlingenden Rom, „Wenige der Mächtigeren in Folge der Herrschsucht das Uebergewicht gewannen und alle Uebrigen unter das Joch der Knechtschaft beugten und sie verschlangen." Da war „Krieg im Frieden nach dem Kriege: nicht etwa, weil man dadurch eilte, den Sieg zu erhalten, sondern damit man die Früchte des erhaltenen nicht versäumte. Der Friede stritt mit dem Kriege um die Wette, wer den andern an Grausamkeit überträfe, und der Friede siegte, denn der Krieg hieb bewaffnete, der Friede wehrlose Menschen nieder; der Krieg erlaubte dem Verwundeten, gegenseitig zu verwunden, der Friede hingegen erlaubte dem Uebriggebliebenen nicht, zu leben, sondern befahl ihm, sich ohne Gegenwehr tödten zu lassen."

Angesichts solcher Geschichte, solcher Entwickelung

richtet Augustin die Römer. „Weg, ruft er aus, weg mit dem schandbaren Namen Muth. Man entferne den Schleier unsinniger Vorurtheile und schaue die Verbrechen nackt, erwäge sie nackt und richte sie nackt .... Weg mit dem Namen Ruhmsucht, als womit Rom sein Laster lobt. Man hebe den trüglichen Schleier, man nehme die täuschende Tünche von den Dingen, dass wir sie wahr und ernst anschauen. Niemand sage mir, tapfer ist dieser und jener; er hat mit diesem und jenem gefochten und überwunden. Denn auch die Gladiatoren fechten: auch sie überwinden; auch diese Grausamkeit hat ihre Belohnung und ihr Lob. Mich bedünkt, es sei ohne Vergleich besser, alle Strafen der Feigheit zu büssen, als den Ruhm solcher Waffen zu suchen. Oder ist etwa solcher Kampf dadurch verschieden von dem Kampfe der Gladiatoren, dass dort das Schlachtfeld kein Fechtplatz ist, sondern aus weiten Gefilden besteht, die nicht mit zwei Gladiatoren, sondern mit Leichen ganzer Heere bedeckt sind, und die Kämpfe selbst nicht von den Mauern eines Amphitheaters umgrenzt sind, sondern die ganze Erde zur Grenze und alle Lebendigen und Nachkömmlinge, zu denen der Ruf dieser Dinge gelangen sollte, zu Zuschauern bei so gottlosem Schauspiel hat. Weg mit ihren Siegen: sie waren nicht wahrhafte Freuden glückseliger, sondern eitle Täuschungen armseliger Menschen und Lockspeisen für Unruhige zu andern und immer andern unfruchtbaren Uebeln dieser Art."

In dieser Art hat Augustin die Anklage abgewiesen, als ob das Christenthum an den Kalamitäten des Römerreichs Schuld sei, Kalamitäten, die noch grösser gewesen, ehe noch das Christenthum war, als sie waren zu den Zeiten, da er, Augustin, lebte. So hat er „den Unwissenden, die durch das Ansehen ihrer Gelehrten durch dergleichen Verläumdungen zu schwerem Hasse gegen das Christenthum aufgeregt wurden, weil sie der Meinung waren, solche Unfälle seien in den verflossenen Zeiten ganz ungewöhnlich gewesen," so hat er auch „denen aus ihnen, die gar wohl wissen, wie unwahr das ist, was sie sagen, es aber dennoch sagen, um einen scheinbar gerechten Grund zu

Klagen gegen die Christen zu haben," einen Spiegel aus ihrer eigenen Geschichte vorgehalten.

Und nun, was für ein Resultat zieht Augustin aus dem Allem? Kein anderes als dies: Dass das Römerreich gefallen als eine reife, ja überreife Frucht; dass es längst aus war mit Rom, ehe Alarich es eroberte und verheerte. „In seinem Falle fielen nur Holz und Steine noch zusammen; längst schon waren die Stützen und Zierden der Mauern, die Sitten, verfallen, und ihre Herzen brannten von weit unglückseligerer Begierlichkeit, als die Dächer ihrer Häuser von den Flammen des Feuers verzehrt wurden."

Das Götterthum und das Römerthum.

Bis hieher hat Augustin es mit dem Römerthum von seiner politischen Seite zu thun gehabt. Nun hiess es aber auch, das Götterthum sei es gewesen, das das Römerthum getragen und gross gezogen habe; und, dass die alten Götter nicht mehr verehrt würden, das habe Rom gestürzt. Es musste daher auch diese Ansicht näher betrachtet werden.

Da stellt Augustin nun vorerst den Satz auf, weder Götterthum noch Verhängniss habe das Wachsthum des römischen Reiches herbeigeführt oder befördert, sondern es sei dies das natürliche Resultat gewesen der Eigenschaften der Römer, oder vielmehr es sei die Vorsehung gewesen, welche diesen Eigenschaften ihren natürlichen Erwerb habe zukommen lassen, die Vorsehung, „in deren Gewalt alle Reiche stehen," und die Alle regiere „nach einer ihr höchst bekannten, uns aber unbekannten Ordnung der Dinge und Zeiten," einer Ordnung, „der jedoch Gott nicht knechtisch diene, sintemal er selbst sie regiere als ihr Herr und Lenker." Doch auch in dieser Ordnung sei, sagt Augustin, Gerechtigkeit, „da ihm nichts Ungerechtes gefällt." Nur dass wir diese Gerechtigkeit nicht durchschauen, „da wir zu unvermögend sind, die geheimen Thaten der Menschen zu sichten und die Verdienste zu beurtheilen, um deren willen die Reiche verliehen werden." Im höchsten Falle können wir sie ahnen. So nun können wir auch bei den Römern ahnen, warum Gott ihnen nach seiner gerechten Ordnung solch ein Reich verliehen, und warum er über die damalige Welt dieses Römerthum, „dieses abendländische

Babel" hat aufgehen lassen. Aufgehen liess er nämlich das Römerthum über die Welt, „um die schweren Laster vieler Völker damit zu strafen und den Erdkreis zu bezähmen," somit als eine Art „Zucht für die damalige Welt;" den Römern aber verlieh er diese Herrschaft und übergab er diese Zucht aus verschiedenen Gründen. Einmal: „um durch sie eine, wenn auch äusserliche, Einheit über die Welt herbeizuführen." Auch: „um an ihnen den Bürgern der himmlischen Stadt ein Beispiel zu geben, wie man sich dem himmlischen Vaterland hingeben müsse." Dann: „im Interesse und nach den Gesetzen der Gerechtigkeit; waren sie doch die Menschen, geeignet und mit erforderlichen Eigenschaften ausgestattet, ein solches Reich aufzurichten: voll Sucht nach Ehre, Lob, Ruhm, Herrschaft." Diesen auf's Irdische gerichteten Eigenschaften, „vermöge deren sie sich kein anderes Ziel vorsetzten, als ein Reich, nicht im Himmel, sondern auf Erden," gab nun Gott den entsprechenden Lohn. Hätte er es nicht gethan, „so hätte er ihre Tugenden, durch welche sie nach einem solchen Ruhme strebten, ohne Belohnung gelassen. Dies war aber auch ihr ganzer Lohn, und mit diesem, den sie allein begehrten, hatten sie auch den höhern dahin, den Gott ihnen nach derselben Gerechtigkeit nicht ertheilen konnte."

Das und nichts Anderes, sagt Augustin, ist der Grund wie des Wachsthums der Römerwelt und ihrer irdischen Grösse, so auch ihres Verfalls und dass ihr Stern erbleichte vor der höhern Macht des Christenthums und der Stadt Gottes. Den Göttern aber so etwas zuzuschreiben, ist sinnlos; sie beförderten so wenig die Macht der Römer, dass sie vielmehr ganz ohnmächtig waren, sowohl in Bezug auf das, was jene litten, als was sie thaten. „Wo war denn die Macht des Götterthums damals, als die Römer von den schwersten Unglücksfällen heimgesucht worden? Wenigstens flammte, als jene Uebel wogten, das Opferfeuer auf ihren Altären und sie dufteten von dem Wohlgeruche frischer Blumenkränze und dem Dufte sabäischen Weihrauchs. Hochgeachtet war auch damals das Priesterthum und es wurden Schauspiele in den Tempeln aufgeführt. Wo waren damals

die Götter, oder schliefen sie, als Rom in die Gewalt der Gallier gerathen, den kapitolinischen Hügel allein ausgenommen, der auch sicherlich wäre eingenommen worden, wenn nicht während des Schlafes der Götter die Gänse wenigstens gewacht hätten?" Augustinus zählt eine lange Reihe der blutigsten Ereignisse und Unfälle her und allemal fragt er: wo waren damals die Götter? „So mögen sie ihr Götterthum vertheidigen, wenn die Götter deshalb sollen angebetet werden, dass ihre Verehrer derlei Drangsale nicht erfahren, oder aufhören, das Christenthum als die Schuld anzuklagen." Nicht die Götter, erklärt Augustin, haben Rom geschützt, sondern Rom die Götter, und „diese wären wohl längst zu Grunde gegangen, wenn nicht Rom mit aller Macht sie geschützt hätte."

Noch mehr! So wenig war das Götterthum die Macht, den Sturz des Römerthums aufzuhalten, dass es vielmehr ein Moment, ja ein Hauptmoment war in diesem Fall. „Wäre eine Rettungsmacht in ihrem Götterthum gewesen, so hätten diese ihre Götter vor Allem dafür sorgen sollen, dass ihre Verehrer nicht in die schändlichsten Sitten verfielen. Sie hätten, wie die Römer für ihren heiligen Dienst besorgt waren, so auch für deren Wandel sorgen sollen. Sie hätten sollen — das hätte sich geziemt — durch ihre Seher die Sünder zurecht weisen und rügen, jene, die Böses begingen, öffentlich mit Strafen bedrohen, den Guten dagegen Belohnungen verheissen. Was ward aber je Aehnliches in den Tempeln dieser Götter mit lauter und eindringlicher Stimme vorgetragen?" Gerade umgekehrt. Eben das Götterthum beförderte vielmehr den Sturz, und zwar in erster Linie den der Sitten. Augustin erinnert an den Dienst der Göttermutter Cybele. „Als wir noch Jünglinge waren, fanden auch wir uns zuweilen bei diesen Theaterspielen und gotteslästerlichen Spöttereien ein, sahen daselbst die wunderlichen Geberden der Rasenden, hörten die Symphonien und ergötzten uns an den höchst schändlichen Spielen, die den Göttern und Göttinnen gespielt wurden. An dem Tage, wo die jungfräuliche Göttin Cölestis, die Mutter aller Götter, feierlich gewaschen wurde, sangen vor ihrem Tragbette die

ausgelassensten Possenspieler Dinge, die, ich sage nicht, einer Mutter eines Gottes, sondern nicht einmal die Mutter des geringsten Senators oder sonst eines ehrlichen Mannes, ja nicht einmal die Mutter des Possenspielers selbst hätte anhören können, ohne zu erröthen. Was sind Gotteslästerungen, wenn dies heilige Geheimnisse sind? Was ist Schmutz, wenn dies Abwaschung ist?.... Das sollte die Mutter der Götter sein, eine Mutter, die auch der verworfenste Mensch sich schämen würde, zur Mutter zu haben." Augustin geht die ganze Obscönität des Götterthums durch, die Theaterspiele u. s. w. „Wir sagen aber nichts Abscheulicheres gegen ihre Götter aus, als jene Schriftsteller selbst, die sie lesen und rühmen, an verschiedenen Stellen ihrer Schriften aussagen; denn von ihnen empfingen wir, was wir sagen, und wir vermöchten es nicht einmal, Alles anzuführen, was sie derlei geschrieben haben."

So, nicht anders sind ihre Götzenfeste. Oder „sie sollen uns zeigen jene Orte, die einst zu gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt gewesen, und wo keine Spiele mit geilen Worten und Geberden der Histrionen, noch auch die sogenannten Fluchtfeste mit den schändlichsten Ausschweifungen gefeiert wurden, sondern wo die Völker vielmehr hörten, was die Götter über die Besiegung des Geizes, über die Ueberwindung der Hoffarth und über die Bändigung der Unzucht befahlen. Man sage uns, in welchen Städten die Götterdiener so etwas hörten, wie wir hiezu erbaute Kirchen an allen Orten zeigen, wo immer die christliche Religion sich ausbreitet. Heisst dagegen solch ein Götterdienst, wie ihn ihr Götterthum lehrt, nicht alle Laster und Schandthaten durch ein so grosses Ansehen gleichsam vom Himmel selbst billigen? Sünden thun, heisst das nicht, einen Gott nachahmen? wollüstig sein, nachahmen den Jupiter? Und welch einen Gott? der die Zinnen des Himmels mit mächtigem Donner erfüllet. Und ich Menschlein sollte dies nicht thun? Ich that's fürwahr und mit Lust." Das Laster kanonisiren und eine Apotheose der Sünde feiern, das nennt Augustin den Kultus des Götterthums; gleichviel, „ob die Laster den Göttern angedichtet waren, oder ob sie wirklich

sie begingen. Sagt man aber, den Auserwählten und besonders Geweihten werden in den geheimsten Stätten der Tempel und im Verborgenen einige gute Sittengesetze gegeben, so wäre diese Arglist nur um so schlimmer. Draussen also erschallt rings die unreine Gottlosigkeit in den feierlichsten Tönen zu den Ohren des versammelten Volkes; im Innersten der Tempel aber ertönt die Stimme der geheuchelten Unschuld nur zu höchst Wenigen. Das Schamlose wird öffentlich dargestellt, indess das Lobwürdige sich verborgen hält. Die Zier wird entfernt, die Schmach gelernt. Das Böse, das gethan wird, lockt alle Zuschauer herbei, das Gute, das gesprochen wird, findet kaum wenige Zuhörer; als müsste man ehrbarer Dinge sich schämen, unehrbarer sich rühmen."

Der bereits herkömmlichen und fast traditionellen Auffassung der Kirche folgend sieht Augustin im Götterthum nichts anderes als Dämonenthum, Anstalten und Verführungen der bösen Geister. „Die falschen Götter, die öffentlich von den Heiden verehrt wurden, sind höchst unreine Geister, trugvolle Dämonen, die dahin wirkten, dass man sie unter dem Namen verstorbener Menschen oder unter dem Schein anderer Kreaturen für Götter halte und anbete, und dass man an ihren Lastern — ob wahren oder ihnen angedichteten — sich ergötze, ja sie durch eigene Feste feiere, damit die Menschen zu solchen Verbrechen geneigt werden und mit ihnen vereint gleiche Verdammniss vor Gottes Gericht erlangen."

Und das Resultat? Das Götterthum hat das Römerthum nicht geschützt; vielmehr ist der Fall des Römerthums befördert worden durch das Gift des Götterthums. Umgekehrt ist das Christenthum das wahre, erhaltende Element und Ferment alles Guten in der Zeit und Welt. Und eben, indem es das gott- und sittenlose Götterthum destruirt, erweist es seine konservative Kraft. In ihm ist die Medizin gegeben gegen das Gift der Unsittlichkeit, gegen die Verführungen der Dämonen. „Dort wird das Sittenloseste durch das Ansehen ihrer falschen Götter autorisirt. Lesen mögen sie dagegen unsere Schriften, wo aus dem alten und dem

neuen Testament den allenthalben in dieser Absicht versammelten Schaaren so viele vortrefflichen und göttlichen Lehren gegen den Geiz, die Ueppigkeit u. dergl., nicht gleich den Streitreden der Weltweisen, sondern als Aussprüche Gottes wie aus den Wolken ertönen. Wie wallen die Schaaren in keuscher Feierlichkeit zu unsern Kirchen, wo beide Geschlechter auf sittsame Weise von einander gesondert, vernehmen, auf welche Weise sie in dieser Zeit ein frommes Leben führen sollen, dass sie nach diesem Leben verdienen, immer und ewig glückselig zu leben; wo die h. Schrift und die Lehre der Gerechtigkeit von einer erhabenen Stelle herabtönt, den Einen, die darnach thun, zum Segen, den Andern, die nicht, zum Gerichte; wo die Gebote des wahren Gottes oder seine Wunder verkündet oder seine Gaben gepriesen oder seine Wohlthaten gelehrt werden." In ihm wird alle natürliche Begabung gereinigt und verklärt. „Glänzen irgend natürliche Vorzüge in euch, so werden sie blos durch das Christenthum gereinigt und vollendet;" in ihm ist die einzige Rettung, das Asyl, das Gott geöffnet, in das sich Alles herüber zu flüchten hat, was nicht in den allgemeinen Ruin mit verflochten, nicht mit ihm begraben, sondern gerettet werden will. Augustin erinnert hiebei an das äusserliche Faktum, wie bei Roms Einnahme die Gothen der Tempel geschont, was sonst nie zuvor bei den Römern; und wie so Viele, auch Heiden, die sich hieher geflüchtet, so zu sagen dem Christenthum, das sie angegriffen, ihre Rettung zu verdanken hatten. „So wählet nun!" ruft er den Römern zu, „Christus ist es, und nur er, der der Welt, die unter der Last so grosser Uebel allenthalben zusammensinkt, allmählig seine Familie entzieht, um durch sie eine einige, nicht durch den Beifall der Eitelkeit, sondern nach dem Urtheil der Wahrheit höchst glorreiche Stadt zu erbauen; so wählet nun, was ihr befolget: dass ihr nicht in euch, sondern in dem wahren Gotte Ruhm erlanget. Denn vordem hattet ihr wohl einen menschlichen Ruhm; doch gebrach es euch, aus Gottes verborgenen Rathschlüssen, an der wahren Religion, die ihr hättet erwählen mögen. So erwählet denn nun; schon strahlt der Tag. Zu diesem

wahren Vaterlande laden wir euch ein und ermahnen euch, Bürger desselben zu werden, auf dass ihr durch wahrhaftige Nachlassung der Sünde daselbst eine sichere Zufluchtsstätte findet."

Die Weltstadt und die Gottesstadt.

Dies ist Augustins Apologie des Christenthums gegen die Angriffe der Römer seiner Zeit. Es ist dies aber nur ihr spezieller Theil. Er erweitert und vertieft nämlich das Römerthum und römische Götterthum, das bis jetzt Gegenstand der Betrachtung gewesen, zum allgemeinen Begriff der „Stadt der Welt", als deren Hauptträger jene beide erscheinen; in der Stadt der Welt aber fasst er Alles zusammen, was nicht zur Gesammtheit der Gemeinde Gottes gehört. In gleicher Weise universalisirt er auch das Christenthum oder die christliche Welt seiner Zeit zum allgemeinen Begriff der „Stadt Gottes", dessen Mittelpunkt und lebendigster Träger eben das Christenthum ist.

Diese beiden schildert er nun in ihrem Wesen und Grunde, ihrem Anfangs- und Ausgangspunkt, ihrem Verlauf und gegenseitigen Verhältniss und ihrem Ziel und letzten Ende. Die ganze Welt- und Völkergeschichte ist ihm nichts anderes als der Ablauf dieser beiden Weltströme, als die Geschichte dieser beiden Welt-Städte oder Weltgemeinden, aus denen sie konstruirt ist, und in denen sie allein ihr Verständniss und ihren Schlüssel hat.

So hat Augustin den speziellen Standpunkt seiner Apologie, von dem er ausging, ja den Standpunkt und die Form einer Apologie überhaupt verlassen; oder vielmehr, indem er die Stadt Gottes und die Stadt der Welt in ihrem ganzen Umfang und nach allen Seiten ihres Verhältnisses schildert, ist die Darstellung von selbst zur Apologie geworden; und gewiss könnte man diese Art der Apologie, welche nichts anderes ist, als die Darlegung des Christenthums und Antichristenthums in ihrem beidseitigen Leben und ihren gegenseitigen Verhältnissen, als die grossartigste, ja als die einzig zureichende Apologie bezeichnen, wenn nur Christenthum und Welt sich einander so direkt gegenüber stünden wie Gottesstadt und Weltstadt, oder so äusserlich und getrennt nebeneinander herliefen wie zwei Weltströme und nicht vielmehr

das Christentham das göttliche Ferment in der Welt und die Masse wäre, die nach und nach vom Sauerteig des Christenthums durchsäuert wird, so dass das Verhältniss beider ein gegenseitiges Ineinander ist und immer inniger werden soll.

Prinzipielle Gegenüberstellung der beiden Städte.

Indem nun Augustin zu einer nähern Darstellung der beiden Städte übergeht, thut er dies in gedoppelter Weise: seine Betrachtung ist einmal eine prinzipielle, theoretische, und dann eine historische; das heisst: Augustinus entwickelt einerseits die Gesetze und das Wesen der beiden Städte, vornehmlich der Stadt Gottes, anderntheils schildert er die Geschichte beider.

Grund- und Ausgangspunkt der Stadt Gottes ist ihm Christus, „der Gründer und Schöpfer der himmlischen Stadt, und er hat sie gegründet dadurch, dass sie an ihn als ihren Herrn und Gott glaubte. Rom verehrte seinen Erbauer erst als einen Gott, nachdem es bereits gegründet und erbauet war; dies himmlische Jerusalem hingegen legte erst Christum, seinen göttlichen Begründer, zur Grundveste des Glaubens, damit es dann erbaut werden könnte."

Als das Leben der Gemeine Gottes bezeichnet Augustin die Gottesliebe. „Wie die Seele das Leben des Fleisches, so ist Gott das Leben der Christen." Mit dieser Gottesliebe Hand in Hand lässt er die Bruderliebe gehen, die nicht ohne jene, wie jene nicht ohne diese. „Denn nimmer wird das Gut verringert, wenn mehrere dasselbe besitzen; und umgekehrt wird es vielmehr immer grösser, je einträchtiger die unzertrennliche Liebe mehrerer Gefährten es besitzt. Niemand wird auch je zu diesem Besitz der Gnade gelangen, der sie nicht mit andern gemeinschaftlich haben will; und je inniger er seine Gefährten darin liebt, je vollständiger wird er sie besitzen ... Zwar ist die Einheit noch keine vollendete hienieden; sie wird es aber dereinst werden ... Zwar können auch die, die noch nicht vollkommen sind, gegen einander streiten, also dass ein Guter gegen den Andern in den Dingen streitet, worin er auch gegen sich selbst streitet; aber einerseits üben sie, als die im Fortschritt begriffen sind, die so oft und so dringend in der

h. Schrift empfohlene gegenseitige Verzeihung, auf dass der Friede erhalten werde, ohne welchen Niemand Gott schauen kann; anderseits führt sie die Gnade im letzten Siege zu vollkommener Gesundheit.“ Dies sind die Grundzüge des Lebens der Bürger der Stadt Gottes, wie sie Augustin in einfachster Weise gibt. Nach den damaligen religiösen Ständen sagt dann Augustin, es könne ein betrachtendes, thätiges, oder aus beiden gemischtes sein. „Nur soll (was sich aus dem Obigen ergibt) Niemand dergestalt ein betrachtendes Leben führen, dass er darüber vergässe, seinem Nächsten zu dienen, noch auch dergestalt ein thätiges, dass er die Betrachtung Gottes nicht suche.“

Den Umfang und das Gebiet der Stadt Gottes denkt sich Augustin nicht blos als auf diese irdische Sphäre beschränkt; sie umfasst ihm vielmehr beide: die diesseitige und die jenseitige Welt, was von beiden zu den Kindern Gottes gehört. Es ist Eine Gemeinde, Eine Stadt, wie Ein Grund, Ein Haupt und Ein Herr. „Die, deren Gemeingut Gott ist, haben mit ihm, dem sie anhangen, und unter einander selbst eine h. Gemeinschaft und sind Eine Stadt Gottes und Ein lebendiges Opfer, Ein lebendiger Tempel desselben.“ Aber ein Theil der Stadt „pilgert noch und lebt aus dem Glauben; und das sind wir, die wir nicht blos geboren, sondern auch wiedergeboren sind, und uns gereinigt haben von der Verderbniss der Geburt; ein anderer thront in der Ständigkeit jener ewigen Wohnungen und ist vollendet.“ Zu diesem gehören theils die heiligen Engel, „die ein ganz vorzüglicher, und zwar ein um so glückseligerer Theil der Gottesstadt sind, da sie niemals pilgerten“, theils die Vollendeten, „die durch die Pforten des Todes bereits durchgegangen sind“, vorzüglich die Märtyrer, „die die Stadt Gottes als so starke Streiter, wofern der kirchliche Sprachgebrauch es zuliesse, weit füglicher denn die Heiden mit den Ihrigen es thun ihre Heroen nennen könnte.“ Zu jenem gehören die Gläubigen auf der ganzen weiten Erde, „Bürger aus allen Völkern, aus allen Zungen, Mitgefährten der Pilgrimschaft, ohne darauf zu achten, was in den Sitten, Gesetzen und Gebräuchen derselben verschieden ist.“

Diese beiden Seiten der Stadt Gottes, die jenseitige und diesseitige, bezeichnet Augustin aber als in einer wesentlichen Gemeinschaft zu einander und in einer gegenseitigen h. Allianz und Bundesgenossenschaft stehend. Er (Gott), nur Er — das ist das Motto der Bürger der Stadt Gottes. Darum „errichten wir den Märtyrern weder Tempel, noch weihen wir ihnen auch Priester, noch Geheimnisse, noch Opfer, da nicht sie, sondern ihr Gott unser Gott ist. Wir verehren sonder Zweifel ihr Gedächtniss als heilige Männer Gottes, die bis zum Tod ihres Leibes für die Wahrheit stritten, auf dass die wahre Religion kund würde. Wer aber hört je einen christlichen Priester vor dem Altare, der sogar über dem Leibe der Märtyrer zu Gottes Ehre errichtet und geheiligt ist, in seinem Gebete also sprechen: Ich bringe dir Opfer dar, o Petrus, o Paulus, o Cyprianus! Denn wird auf ihren Gedächtnissstätten geopfert, so wird gleichwohl Gott dem Herrn das Opfer dargebracht, der sie zu Menschen und zu Märtyrern schuf und seinen heiligen Engeln in der himmlischen Glorie beigesellte, damit wir durch eine solche Feierlichkeit dem wahren Gott für ihre Siege Dank sagen und durch die Erneuerung ihres Andenkens und mit dem nämlichen Beistande zu ihrer Nachahmung und zum Ringen nach denselben Palmen und Siegeskronen angeeifert werden."

Es ist aber die Stadt Gottes hienieden noch nicht entnommen dem Gegensatze. Sie ist noch zusammen mit der Welt; beide, die Stadt Gottes und die Stadt der Welt stehen sich zwar einander gegenüber, sind aber nicht durchweg geschieden. Schon mit Beziehung auf ihre Glieder. „Beide Gemeinden sind in dieser Welt unter einander verflochten und vermischt; erst am jüngsten Tage werden sie von einander gesondert." Die Weltgemeinde ist allerdings die Gegnerin der Gottesstadt, und diese steht jener gegenüber; aber einerseits „sind dort selbst unter den Feinden noch Viele verborgen, die einst die Gottesstadt unter ihre Mitbürger noch zählen wird," anderntheils sind in der Gottesstadt, so lange sie in dieser Welt pilgert, „Manche, die zwar durch die Sakramente mit ihr vereint sind und die dennoch

im ewigen Loos der Heiligen nicht bei ihr sein werden." Eben darin, weil die Scheidung noch keine vollständige, liegt für Augustin auch der Grund, warum die Stadt Gottes „auch jene, die ihr sogar feind sind, trägt," und warum sie sie so lange tragen soll, „bis sie sich endlich zu ihr bekennen".

Das ist das Verhältniss der Glieder der Gottesgemeine zu denen der Weltgemeine. Es ist aber die Stadt Gottes nicht blos in Relation zu den Gliedern der andern Stadt, sondern in ihrem Zusammensein mit der Welt auch in ein nothwendiges Verhältniss zu dieser selbst gesetzt. Welches ist nun hier das Verhältniss? Augustins Grundsatz ist: „Die Welt ist gemeinsam beiden Häusern, gemeinsam auch der Gebrauch der zu diesem sterblichen Leben nothwendigen Dinge; doch hat jedes derselben ein eigenes Ziel, worauf es diesen Gebrauch richtet, und diese Ziele sind überaus verschieden." Dem gemäss braucht der Christ alles, aber alles so, dass es ihm zum Besten dient. „Das Haus der Menschen, die aus dem Glauben leben, erwartet jene ewigen Güter, die in der Zukunft verheissen sind, und braucht diese irdischen und zeitlichen Dinge gleich einem Pilger: nicht um sich dadurch bestricken oder von Gott abwenden zu lassen, nach welchem es zielt, sondern um sich dadurch zu erquicken, die Last dieses verweslichen Leibes leichter zu ertragen, der die Seele beschwert, und keineswegs dieselbe noch zu vermehren;" oder: „da die Kreatur an sich gut ist, kann sie auf gute oder böse Weise geliebt werden; gut wird sie geliebt, wenn in gehöriger Ordnung, böse, wenn gegen die Ordnung oder verkehrt." So steht der Bürger der Stadt Gottes zu den Gütern dieses Lebens. „Er weiss, dass er deren keines lieben, keines für wünschenswerth an sich selbst halten, sondern deren nur so viel gebrauchen soll, als Nothdurft des Lebens und Erfüllung seiner Pflichten heischen, ihrer gebrauchen mit Bescheidenheit, nicht mit Neigung eines Liebhabers." Er steht frei zu ihnen. „Und es ist ja viel bewundernswürdiger, an jenen Dingen, obwohl man sie besitzt, nicht zu kleben, als sie gar nicht zu besitzen." Im gleichen Geiste steht der

Christ auch zu den Uebeln. „Auch sie sind ja beiden gemein, aber das Verhältniss zu ihnen ist verschieden. Werden auch die Guten und Bösen auf gleiche Weise bedrängt, so sind sie darum dennoch nicht minder verschieden, ob auch die Uebel, die sie bedrängen, nicht verschieden sind. Denn selbst mitten unter der Aehnlichkeit der Leiden besteht die Unähnlichkeit der Leidenden fort; und schmachten sie auch unter einerlei Pein, so ist darum die Tugend und das Laster nicht einerlei. Denn wie in dem nämlichen Feuer das Gold erglänzt, das Stroh aber schwarzen Rauch verbreitet, und wie unter einem Dreschrade die Halmen zermalmt, die Fruchtkörner aber gereinigt werden, wie ferner der Bodensatz sich nicht mit dem Oele vermischt, wiewohl beide von dem nämlichen Gewichte der Kelter gepresst werden: so reinigt, bewährt und läutert auch ein und derselbe plötzliche Unfall die Guten, und verdammt, verheert und zermalmt die Bösen. Deshalb auch verabscheuen und lästern in der nämlichen Trübsal die Bösen Gott, indess die Guten zu ihm flehen und ihn preisen.“ Was kann auch dem Christen dieser Welt das Uebel anthun? Ihm ist's kein Uebel. „Die Schlacke brennt im Ofen, wenn das Gold geläutert wird; jene muss zu Asche werden, damit dieses vom Unrathe gereinigt werde. Die Welt ist unser Ofen; die Gottlosen sind der Unrath; das Gold sind die Gerechten und Gott ist der Künstler. So thue ich denn, was der Goldschmied will, und wo er mich hinstellt, da ist es mir recht. Muss ich leiden, so weiss er zu reinigen. Mag dann der Unrath brennen, um mir's recht heiss zu machen, und mich schier verzehren; am Ende wird er zu Asche und ich bin von Mackeln gereinigt.“ Darum „lernt der Christ diese Güter und Uebel, die Guten und Bösen gemeinsam sind, nicht als grosse Güter achten, und jene Güter suchen, die den Guten, sowie jene Uebel fliehen, die den Bösen eigen sind.“

Wie verhält sich nun aber der Bürger der Gottesstadt (der Christ) zu den Ordnungen, Gesetzen und Gebräuchen des weltlichen Staates und dieses Lebens überhaupt? Augustin geht davon aus, „dass nur das ewige unabänderliche Gesetz die vollkommenste Ordnung aller Dinge begründe;

dass darum alles Gerechte und Ordnungsmässige in jedem zeitlichen Gesetze aus dem ewigen Gesetz für die jedesmaligen Verhältnisse abzuleiten sei.“ In diesem Geiste suche der Christ die Gesetze und Ordnungen dieses Lebens zu gründen und aufzufassen, so sie zu durchdringen. „Hörten und beobachteten die Könige der Erde und alle Völker, die Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, jedes Alter und jedes Geschlecht die Gesetze der christlichen Religion über gerechte und fromme Sitten, dann würden fürwahr die Staaten selbst im gegenwärtigen Leben im Schmucke der holdesten Glückseligkeit blühen ... Und nichts Heilsameres könnte einem Staate widerfahren, als wenn wahre Christen durch Gottes Gnade zur Herrschergewalt gelangten.“ Ein Ausspruch, der an einen ähnlichen Platos erinnert, nur dass Augustinus den Christen dem Philosophen des Plato substituirt. Im Uebrigen, fährt Augustin fort, anerkenne der Christ die Gesetze, Sitten und Gebräuche dieses Lebens, weil sie als solche eine Berechtigung hätten für die Zucht und den Frieden dieses Lebens, „wofern anders die Religion nicht dadurch beeinträchtigt wird, die die Anbetung Eines Gottes lehrt.“ Er anerkenne, befolge und beobachte sie, „wie viel immer in so verschiedenen Nationen Verschiedenes sein mag, weil doch Alles nach einem und demselben Ziele des irdischen Friedens zielt.“ Augustin lässt also seinen Christ auch den irdischen Frieden anerkennen, der aus der Beobachtung der Gesetze, Sitten, Gebräuche dieses Lebens folgt, schon um seiner selbst willen, sofern er doch immer seine Berechtigung hat, wenn auch nur als irdischer Friede; dann aber auch als Unterlage für den höheren Frieden, „der allein in so eigentlichem Sinne ein wahrer Friede ist, dass er allein diesen Namen verdient, und auf den der Christ dann auch allen Frieden zurückführt.“ „Wohl verlangt auch die irdische Stadt nach einem Frieden, aber nach einem irdischen, und dies ist das einzige Ziel, nach welchem sie durch die Eintracht der Bürger strebt, die darin befehlen und gehorchen, damit bei Allen ein gewissermaassen übereinstimmender Wille hinsichtlich jener Dinge herrsche, die zu diesem sterblichen

Leben gehören. Die himmlische Gemeinde oder vielmehr jener Theil derselben, der aus dem Glauben lebt, benützt diesen Frieden nur aus Nothwendigkeit, bis diese Sterblichkeit vorübergeht, welcher derselbe nothwendig ist. Darum auch nimmt sie, so lange sie das Leben ihrer Pilgrimschaft gleich einer Gefangenen in dieser irdischen Stadt verlebt (worin sie jedoch bereits die Verheissung ihrer Erlösung erhielt), keinen Anstand, den Gesetzen der irdischen Gemeinde zu gehorchen, durch welche jene Dinge verwaltet werden, die bestimmt sind, das sterbliche Leben zu erhalten, damit, weil diese Sterblichkeit beiden gemein ist, die Eintracht beider Städte in derlei Dingen geordnet sei, die zu derselben gehören." Noch mehr! „Wo es nicht anders möglich, duldet der Christ selbst den lasterhaftesten Staat (mit der obigen Restriktion), um durch diese Geduld in jener heiligen Stadt der Engel und in dem himmlischen Staate, wo der Wille Gottes allein Gesetz ist, sich eine glänzende Stätte zu erwerben." Selbst aber, wenn ihm statt Schutz oder Duldung Verfolgung zu Theil würde, „selbst dann streitet er nicht gegen seine Verfolger, dies zeitliche Leben zu erhalten, damit er das ewige erhalte. Er glaubt nur dadurch für sein Leben zu kämpfen, wenn er das Leben des Erlösers wegen verachte."

Wegen dieses Zusammenseins mit der Welt nennt Augustin die Gemeine Gottes hienieden noch eine pilgernde, noch unvollkommen, an Mängeln leidend, von Trübsal heimgesucht. „Vollkommen ist kein Bürger des Gottesreichs hienieden in dem Sinne, wie die Bürger der Stadt Gottes in jener Unsterblichkeit, wo sie gleich sein werden den Engeln Gottes, sondern vollkommen in dem Sinne, wie es in dieser Sterblichkeit möglich ist ... Wer wäre so albern, dass er sich getraute, zu behaupten, in den Bedrängnissen dieses Lebens wäre, ich will nicht sagen, ein heiliges Volk, sondern auch nur was immer für ein heiliger Mensch, der darin lebt oder noch leben wird, und keine Thräne weinte, oder dem Schmerz entnommen wäre, da vielmehr umgekehrt, je heiliger und nach Heiligkeit sehnsüchtiger ein Mensch in dieser Sterblichkeit ist, auch seine Thränen um so reichlicher im Gebete

fliessen. Ertönt nicht die Stimme eines Bürgers des himmlischen Jerusalems: „„Meine Thränen sind Tag und Nacht mein Brod gewesen.““ Oder sind nicht sie es, die die Erstlinge des Geistes empfangen haben, die in sich selbst erseufzen und die göttliche Kindschaft, die Erlösung von ihrem Leibe erwarten?“ Aber wenn auch thränenreich, ist sie doch auch wiederum selig in Hoffnung. „Denn wer sein Leben so zubringt, dass er dessen Gebrauch auf jenes Ziel zurückführt, welches er höchst inbrünstig liebt und in treuer Hoffnung hofft, der kann selbst hienieden schon selig genannt werden, allerdings aber erst nur in Hoffnung.“

In Summa: die Stadt Gottes erkennt die Welt und das Leben der Welt an in ihren Rechten, aber, dies ist das Erste, immer nur als Rechte dieses Lebens, in ihrer Sphäre; und zweitens, immer zugleich nur als Unterlage und Stufe für ein höheres; oder wie Augustin kurz sagt: „Die Stadt Gottes liebt in der Kreatur den Schöpfer.“

Zur Stadt der Welt übergehend, bezeichnet sie Augustin als den Gegensatz der Gottesgemeine. Wie dort Gott, so ist hier der Teufel der Grund und Ausgangspunkt. Wie dort Gottesliebe, so ist es hier Abgötterei, Polytheismus. Und wenn Gott verehrt wird, so wird er verkehrt verehrt, in Selbstsucht, „gleichsam um des eigenen Interesse willen.“ Wie dort die guten Engel, die Vollendeten und die Begnadigten auf Erden, so stehen hier zusammen die Dämonen und die Verdammten auf Erden. Wie dort Einheit und gegenseitige Liebe, so ist hier Hass und Neid, wie Kain, wie Romulus beweisen. Die Dinge dieser Welt braucht die Weltstadt nicht, wie sie sollte, sondern geht darin auf, und verliert den Schöpfer in der Kreatur, und verkehrt die Ordnung.

Was das Staatsideal der Bürger der Weltgemeine sei, hat Augustin in folgender plastischen Schilderung zusammengefasst. „Den Anbetern und Liebhabern des Götterthums liegt durchaus nichts daran, ob der Staat in die gräulichste Lasterhaftigkeit versinke. Nur bestehen soll er, sagen sie, und in reichlichem Ueberfluss blühen, und glorreich durch Siege oder sicher durch Frieden sein. Was

kümmert uns das Uebrige? Weit mehr liegt uns daran, dass ein Jeder seinen Reichthum fortwährend vermehre, damit er zu seinen täglichen Verschwendungen hinreiche.... Nicht jene sollen die Völker preisen, die für ihren Nutzen sorgen, sondern die, so ihnen Lüste spenden. Nichts Schweres soll befohlen, nichts Unreines untersagt werden, und die Könige sollen nicht darauf sehen, ob sie über Gute, sondern ob sie über Unterthanen herrschen. Auch sollen die Länder ihren Herrschern nicht als Lenkern der Sitten, sondern als Schiedsrichtern über ihren Besitz und als Spendern ihrer Ergötzungen dienen, sie auch nicht aufrichtig ehren, sondern schalkhaft und knechtisch fürchten. Mehr sollen die Gesetze darauf achten, ob Jemand eines Andern Leben, als ob er seinem Leben schade. Niemand soll vor Gericht geführt werden, ausser wer die Habe, das Haus oder die Gesundheit eines Andern beeinträchtigt oder ihm gegen seinen Willen lästig und schädlich ist. Uebrigens mag ein Jeder aus dem Seinigen oder mit dem Seinigen oder mit Denen, die es leiden, machen, was ihm gelüstet. Oeffentliche Buhldirnen sollen in grosser Anzahl vorhanden sein, damit ihrer geniesse, wer da Lust hat, jene zumal, die ausser Stande sind, sich eigene Beischläferinnen zu halten. Dann soll man auch grosse und prachtvolle Gebäude aufführen; daselbst sollen köstliche Gelage gehalten werden, wo, wer immer Lust und wer es vermag, ohne alles Hinderniss spiele, sich berausche und alle erdenklichen Ausschweifungen begehe. Ueberall soll Tanzmusik rauschen, überall Theater sein. Der gelte als ein öffentlicher Feind, dem diese Glückseligkeit missfällt; und wer immer es versucht, von dem soll das freie Volk die Ohren abwenden, ja verbannen und steinigen soll es ihn. Die soll man für Götter halten, die demselben zu einer solchen Glückseligkeit verhelfen und sie ihm erhalten. Verehren soll man sie, wie sie verehrt werden wollen; nur sollen sie dafür sorgen, dass diese Glückseligkeit nichts vom Feinde, nichts von der Pest, noch von sonst einem Uebel zu befürchten habe."

Das ist nach Augustin das Staatsideal der Bürger der Welt. Er schaut es im römischen Staate der späteren Zeiten.

Genuss, irdischer Genuss sei ihr Schiboleth; aber statt Brod erhalten sie — Stein. Denn ebendies sei ihr Widerspruch, dass sie keine Sättigung da finden, wo sie sie suchen, und dass sie sich selbst aufreiben. „Da nämlich dies Gut, das sie verlangen, kein solches ist, das seine Liebhaber ohne alle Angst besitzen können, zerfällt diese Stadt meist mit sich selbst."

Augustin liebt es besonders, das Wesen und Leben der Bürger der beiden Reiche nebeneinander zu stellen. Die einen sind hier nur Fremdlinge; als solche fühlen sie sich, als solche leben sie; die andern sind ihre einheimischen Bürger; als solche fühlen sie sich; als solche leben sie. So „wandern beide Städte in der Welt in verschiedenem Glauben, in verschiedener Hoffnung, verschiedener Liebe, bis sie am jüngsten Gerichte von einander geschieden werden."

Historische Gegenüberstellung der beiden Städte.

Was Augustin grundsätzlich entwickelt hat, entfaltet er nun auch historisch. Die Weltgeschichte hat ihren Ablauf in den zwei Weltströmen: der Stadt Gottes und der Stadt der Welt; „und es ist nicht glaublich, dass es jemals unter dem menschlichen Geschlecht an beiden Gattungen gebrach." Schon jenseits dieser irdischen Welt lässt er zwar die Geschichte der beiden Gemeinden beginnen: in der Gemeinde der Engel und der Dämonen; und dort, in der obern Gemeinde, ist der beiden Städte „wahrer Anbeginn und Ursprung". Was wir aber Geschichte nennen, die Geschichte der mittleren Gemeinde, „der vernünftigen Sterblichen", der Städte dieser Welt, diese Geschichte beginnt mit Adam. Es sind aber darum nicht vier Gemeinden, sondern nur zwei, „deren eine aus guten, die andere aus bösen, nicht nur Engeln sondern auch Menschen zusammengesetzt ist".

Mit Adam also beginnt die Menschengeschichte; das heisst: „in der Zeit", und zwar von einem bestimmten Zeitpunkte an (Augustin zählt nicht volle 6000 Jahre), „der alle Fabeleien von vielen abgelaufenen Jahrtausenden ausschliesst". Adam ist der Eine Stammvater der ganzen Menschheit, „damit durch diese Eine Abstammung die Einheit in Vielen bewahrt würde". Er ist zugleich der „Vater

beider Stämme;“ und „beide Städte treten durch ihn wie durch die gemeinsame in ihm eröffnete Pforte der Sterblichkeit heraus und jegliche beginnt ihren Lauf und eilt nach ihrem gesonderten eigenen und ihr gebührenden Ziele.“ Und diese Menschengeschichte, „wie sie beginnt von jener Zeit an, wo das erste Menschenpaar zu erzeugen begann, so wird sie so lange dauern, bis die Menschen aufhören werden zu erzeugen: diese ganze Zeit, in welcher Sterbende abgehen und Neugeborene auf sie folgen, umfasst die Dauer und den Verlauf der beiden Städte.“

Die beiden Städte treten nun aber gleich Anfangs jede für sich heraus in Adams Söhnen, Kain und Abel. Kain ist der historische Ausgangspunkt der irdischen Stadt; „von ihm steht geschrieben, er habe eine Stadt erbaut.“ Abel ist der Erste der Stadt Gottes, und „er erbaute als ein Fremdling keine Stadt hienieden, denn im Himmel ist die Stadt der Heiligen, wiewohl sie hienieden Bürger gebiert, in welchen sie so lange pilgert, bis die Zeit ihres Reiches ankommt.“ Und Kain ermordete seinen Bruder, „er, der erste Begründer der irdischen Stadt, also ein Brudermörder!“ daher „ist nicht zu wundern, wenn so lange Zeit hernach bei der Erbauung jener Stadt, die das Haupt dieser irdischen Gemeinde werden sollte (Rom), diesem ersten Beispiel und Urbild gleichsam ein zweites Bild seiner Art entsprach.“ Kain aber war der erste Sohn, der ältere, Abel der jüngere. Das ist die Ordnung in dieser Erdenwelt: „denn gleichwie wir in jedem einzelnen Menschen den Ausspruch des Apostels erfahren: nicht zuerst ist das Geistige, sondern das Fleischliche und dann das Geistige (1 Kor. 15, 46); (weshalb auch jegliches, weil es aus einer verderbten Wurzel aufsprosst, böse und fleischlich aus Adam geboren wird; dann aber in Christo wiedergeboren sich in einen guten und geistigen Menschen umwandelt): also war dies auch der Fall in dem gesammten Menschengeschlecht. Zuerst nämlich ward ein Bürger in dieser Welt und dann ein Fremdling in dieser Welt geboren, der durch die Gnade ein Bürger der Stadt Gottes wurde. Hinsichtlich seiner selbst war er zwar aus der nämlichen Masse geboren, die

in ihrem Ursprung gänzlich verdammt ward; allein Gott bildete gleichsam als ein Töpfer aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre und ein Gefäss zur Schmach. Zuerst aber ward das Gefäss zur Schmach und dann das Gefäss zur Ehre bereitet. Denn in jedem Menschen geht zuerst voran, was verworfen ist, und nothwendig müssen wir mit einem solchen Anfange beginnen, wiewohl wir nicht nothwendig darin verbleiben müssen; dann aber folgt, was gut ist."

Augustin beschreibt sofort den Fortschritt der beiden Städte in der Welt. Es würde zu weit führen, hier zu folgen. Wie Augustin die Sache darstellt, ist es ganz vom Standpunkte seines und der damaligen allerdings beschränkten Geschichtskenntniss. Es genügt an den Hauptzügen: Kain, der Gründer, mit seinem Geschlecht bis zur Sündfluth; von da bis auf Abraham „fliessen beide Städte in einander". Die Stadt der Welt zerfällt nun „in ihrer irdischen Begierlichkeit" in viele Gemeinden und Städte; „einige herrschten, andere wurden beherrscht." Unter jenen traten nun zwei vor allen hervor, in denen die Stadt der Welt ihren Höhepunkt fand, die eine im Osten, in uralter Zeit, Babylon, gleichsam „das erste Rom;" die andere im Westen, das Reich der Römer, gleichsam „das zweite Babylon"; jenes da aufhörend, wo dieses beginnt. Die „übrigen Reiche und Könige sind gleichsam nur ein Anhängsel zu diesen."

Parallel mit der Stadt der Welt lässt Augustin die Geschichte der Stadt Gottes gehen mit Abel und seinem Geschlecht — Abel, Seth, Enoch bis auf Noah; von da bis auf Abraham — parallel mit Ninus und seinen Nachfolgern; die Geschichte des gläubigen Israels parallel mit der Geschichte der asiatischen, griechischen und römischen Reiche. In den Erzvätern, Moses, Josua und den Richtern, David und den Propheten hat ihm diese Stadt ihren stetigen geschichtlichen, ununterbrochenen Fortschritt bis auf Christus, auf den alle israelitische Geschichte als auf ihren Mittelpunkt hingedrängt und geweissagt hat, und mit dem der Stadt Gottes, „die bisher doch nur im Schatten gewandelt, nun erst das Licht angebrochen ist." Man sieht, in den

Gläubigen Israels erkennt Augustin die Stadt Gottes vor Christus, ihre Geschichte und ihre Entfaltung. Wie nun aber im israelitischen Volke doch nicht alle Israeliten echte Glieder dieser Gottesstadt waren, so anerkennt Augustin auch erwählte Glieder unter Nichtisraeliten, „wahre Israeliten, nicht dem Fleische nach, sondern dem Geiste, und es darf somit nicht unfüglich geglaubt werden, dass es auch bei andern Völkern Menschen gab, denen Gott sich offenbarte, und die Juden selbst werden dies wohl nicht in Abrede stellen." Augustin zählt zu diesen sogar die Sibylle Erythræa, wegen ihrer Weissagungen, die er auf Christus deutet.

Die augustinische Eintheilung der Weltgeschichte.

Es ist so eine bestimmte Entwickelung, die Augustin annimmt. Er statuirt Stufen und Stadien, oder Weltalter, von denen ihm jedes seine Bedeutung, seine Bestimmung, so zu sagen seine pädagogische Aufgabe hat, (Augustin nimmt dies besonders auch mit Rücksicht auf manches im A. Testamente Erzählte) „durch die aber doch ein Grundgesetz, wenn auch in der wechselnden Form der Erscheinung, und eine Gerechtigkeit des unveränderlichen Gottes hindurchgeht."

Diese Weltalter bestimmt Augustin nun in doppelter Hinsicht: Einmal durch den ethischen Gegensatz von Gesetz und Gnade. Da theilt sich denn die Geschichte in drei Perioden: in die vor dem Gesetz, „da noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt ist"; in die zweite unter dem Gesetz, „da wir kämpfen, aber unterliegen"; und in die dritte: die Zeit der Gnade, „da wir kämpfen und siegen". Diese letzte Periode lässt Augustin von Christo an bis zum Ende der Welt gehen, „wo dann aller Streit der Gläubigen aufgeht in die ewige, selige Ruhe".

Eine andere Eintheilung Augustins geht aus von der Aehnlichkeit der Zeitalter der Menschheit mit den Lebensaltern des einzelnen Menschen. Die Stadt der Welt verläuft wie das Leben des natürlichen Menschen. Die Stadt Gottes geht in den Entwickelungsbahnen des Wiedergeborenen; aber bis Christus hat auch sie noch eine Art von dienstbarer Gerechtigkeit an sich getragen. Doch ist diese Eintheilung mehr äusserlich, formal. Augustin unterscheidet

da sechs Perioden. Die erste lässt er von Adam bis Noah gehen — die Periode der Kindheit — und mit der Sündfluth endigen, „wie das Alter der Kindheit durch die Vergessenheit begraben wird"; die zweite von Noah bis Abraham — das Knabenalter, welches durch das Auseinanderfallen der Einheit des Menschengeschlechts in Folge der Sprachverwirrung beim Thurmbau zu Babel als Folge der Sünde und Hoffarth der Menschen und als Strafe Gottes sich kennzeichnet; die dritte Periode von Abraham bis David — das Jünglingsalter, die Zeit des Gesetzes, aber auch die Zeit, „da die göttlichen Verheissungen bereits deutlicher ertönen"; die vierte, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft — das Mannesalter, die Zeit des Propheten- und Königthumes; die fünfte, von der babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus, da die Propheten schwiegen und die tiefste Erniedrigung Israels begann „genau zur Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen besseren Zustand gehofft hatte;" die sechste, den Höhepunkt der Menschheit, von Christus an bis zum Schluss der irdischen Geschichte überhaupt. Dieses sechste Alter fällt mit der dritten Periode der ersteren Eintheilung zusammen und steht so zu sagen den fünf ersteren an Umfang und Bedeutung gegenüber.

Diese Eintheilung ist, wie man sieht, ganz nach der Geschichte des jüdischen Staates angelegt und folgt der heiligen Schrift. Augustinus will es so und hält dies für die Wahrheit seiner Geschichtsbetrachtung; doch hat er die profane Geschichte darüber nicht vergessen. Er ist vielmehr überzeugt (s. oben), dass sie parallel mit der Geschichte Gottes und in einem gewissen Zusammenhang, so weit ein solcher möglich, stehen müsse. So findet er die Zeit der Prophetie im Zusammenhang mit der Erhebung des römischen Reiches. „Die meisten prophetischen Quellen, die auch von der Berufung der Heiden weissagten, brachen auf einmal hervor, als das assyrische Reich unterging und das römische entstand, damit, gleichwie in der ersten Zeit des assyrischen Reiches Abraham lebte, welchem

in seinem Samen die ausdrücklichen Verheissungen des Segens aller Völker waren gegeben worden: also auch beim Anbeginn des abendländischen Babylon, unter dessen Herrschaft Christus sollte geboren werden, in welchem alle Weissagungen und Verheissungen in Erfüllung gehen sollten, die Propheten lebten, die jene alten Weissagungen nicht nur wieder aufleben liessen, sondern sie auch schriftlich aufsetzten. Denn wohl hatte Israel zu jeder Zeit Propheten; aber diese nützten nur dem Volke, nicht den Heiden. Als aber jene prophetischen Schriften in grösserer Deutlichkeit verfasst werden sollten, um auch zum Nutzen der Heiden zu gereichen, musste dies dann geschehen, als der Bau jener Stadt begann, die über die Heiden herrschen sollte."

Fassen wir die ganze Zeit bis auf Christus in ihrem Grundcharakter, so ist sie nach Augustin eine Art Zuchtmeister auf den Herrn, auf Seite der Juden wie auf Seite der Heiden, wenn auch bei beiden in verschiedener Art, innerlich wie äusserlich.

Die sechs Zeitalter der Menschheit hat indess Augustin nicht blos dem Leben des Einzelnen nachgebildet, — die Vergleichung hinkt mehr oder weniger, — er hat sie auch den sechs Schöpfungstagen, gleich vielen Lehrern der alten Kirche, angeschlossen. Es sind die Tage der Arbeit. Und „im Kampfe verläuft auch die Kirche, nicht nur seit der körperlichen Gegenwart Christi und seiner Apostel, sondern seit Abel, dem ersten Gerechten, den sein gottloser Bruder erschlug, und wird auch bis an's Ende der Zeit beständig zwischen den Verfolgungen der Zeit und dem Troste Gottes verlaufen. Der letzten Verfolgung, die unter dem Antichrist bevorsteht, wird ohne Zweifel Christus selbst Einhalt thun. Wann? — dies ist eine unzeitige Frage, ist auch blos menschliche Vermuthung, hat auch nichts Haltbares in der heiligen Schrift; und so entschlüpft diese Berechnung den Fingern aller Rechenmeister, wie uns hierüber derjenige zur Ruhe verweist, der da sprach: euch gebührt nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht geordnet hat." So wie aber, fährt Augustin fort, den sechs Tagen der Schöpfung der Sabbath folgte, so folgt auf die

sechs Weltzeiten die ewige Ruhe in der Heimath, die siebente, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird.

Dualistischer Schluss Augustins.

Das ist das Ende der Stadt Gottes. Einmal dahin gelangt, ist sie gekommen zu ihrem Ziele. Mit dem ewigen Sabbath schliesst die Apologie. Da hat die Apologie ein Ende; sie ist aufgegangen in das grosse Hallelujah.

Und die Stadt der Welt? Lässt sie Augustin nicht aufhören in der Zeit? Wird nicht die Stadt Gottes als Sauerteig die Stadt der Welt durchdringen? Oder soll die Geschichte mit einem Dualismus schliessen? So allerdings meint es Augustin. Er will eine ewige Sonderung und Scheidung beider, einen absoluten Gegensatz. Beide sollen zu ihrem Ziele kommen: die eine zur ewigen Seligkeit, die andere zur ewigen Verdammung, ja am Ende der Tage erst soll der Gegensatz, der hier noch relativ gewesen, zum absoluten werden. Da soll eine Trennung werden, „die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist."

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal diese augustinische Apologie in ihren Hauptzügen. Die nächste Veranlassung zu ihrer Abfassung war, wie wir sahen, die Abfertigung der alten und in damaliger Zeit in verstärktem Grad wiederholten Beschuldigungen und Anklagen der Heiden gegen das Christenthum, das Schuld sein sollte an allen den Kalamitäten, welche das mit dem Heidenthum identifizirte Römerthum, zumal in letzter Zeit, so schwer betroffen. So lange die alten Götter verehrt worden, sei das Römerreich mächtig und immer mächtiger geworden; seitdem man sich aber dem neuen Christengott zugewandt auf Kosten der alten Götter, sei es auch mit dem römischen Reich immer mehr abwärts gegangen, weil seine Götter, aus Rache über ihre Vernachlässigung, ihren Schutz nicht mehr gewährten. Mit der Widerlegung dieser Anklagen hat es aber Augustin nicht bewenden lassen. Sie hat ihn weiter geführt: auf die Idee nämlich, die all' seiner Apologie und Polemik zu Grunde lag, von dem Gottesstaat, der Gottesgemeine einerseits und dem Weltstaat, den Götterverehrern anderseits, ihrem Gegensatz und gegensätzlichen Charakter, —

ein Gegensatz, der nicht erst mit dem jungen Christenthum begonnen, sondern so alt sei als die Welt, die gefallene, mit der er sofort auch seinen Anfang genommen, und sich durch ihre ganze Geschichte hindurchziehe, die er so zu sagen konstituire; nur dass das Verhältniss „dieser beiden Städte" im dermaligen geschichtlichen Verlauf noch nicht definitiv und absolut geschieden sei, sondern ein gemischtes, ein Ineinander. In der vorchristlichen Zeit nun sei es zumal das Israelitenthum gewesen, das den geschichtlichen Boden des Gottesstaates abgegeben; jetzt aber sei es das Christenthum, das recht eigentlich seinen geschichtlichen Mittelpunkt bilde; auf der anderen Seite habe der Weltstaat seine geschichtlichen Haupterscheinungen in den zwei Weltmonarchieen, zuerst im Osten im assyrischen Reich, dann, als dieses erlosch, im Westen im Römerreich gefunden. Doch, als ob es nicht genug wäre an diesem Dualismus der irdischen Weltgeschichte, versetzt ihn Augustin auch noch in die vorirdische Welt: hier die Engel, dort die Dämonen, — die gefallenen Engel. Und wie er ihn so fast unmittelbar mit dem Anfang des Seienden hat zusammen fallen lassen, so lässt er ihn auch über die irdische Weltgeschichte hinaus bestehen, ja dann erst recht zu einem definitiven, absoluten werden.

Offenbar glaubte Augustin mit diesem äusserlichen Dualismus den Schlüssel für die Lösung der Haupträthsel der Geschichte gegeben zu haben; und jedenfalls hat er damit aus dem Herzen seiner christlichen Zeitgenossen gesprochen, die nur in diesem Gegensatze lebten. Aber ebenso gewiss ist, dass dieser Dualismus die Achillesferse seiner Apologie wie seiner Weltauffassung überhaupt ist und schon an der Macht der geschichtlichen Wirklichkeit scheitert. Er selbst hat unwillkürlich davon ein Zeugniss gegeben, wenn er nicht umhin kann, in der heidnisch-griechischen Literatur doch auch hin und wieder edle Geistesprodukte anzuerkennen, sowie im römischen Staate Erscheinungen grosser Bürgertugenden. Und was ist das überhaupt für eine unwahre Auffassung der Welt und der Menschen im Einzelnen, wenn der Dualismus, der allerdings ihr

menschlicher Charakter ist, so äusserlich genommen und die Menschheit in zwei Lager getheilt wird, während schon jeder einzelne Mensch diesen Dualismus in sich hat, und es die eine und selbe Menschheit ist, welche durch die Schranken ihrer Endlichkeit hindurch und so ihren dualistischen Charakter durchbrechend zu immer höheren und reineren Stufen eines in Gott einheitlichen Daseins sich erhebt! In höchster und letzter Instanz ist aber dieser augustinische Dualismus, in dessen Lichte die Welt aufgefasst wird, der reinste Widerspruch gegen den monistisch gefassten christlichen Gottesbegriff. Wird Gott als der Eine geglaubt, so kann seine Welt keine bleibend dualistische sein.

D. Augustin als Dogmatiker.

1. Sein formales System in Glaubenssachen.

Augustin über die Wahrheit und deren Erfassung.

Unter dem allgemeinen Titel: formaler Standpunkt Augustins in Glaubenssachen, fassen wir, wie wir das schon bei einigen griechischen Vätern, z. B. den drei Kappadoziern gethan, alles das zusammen, was Augustin über Wahrheit, Vernunft, Offenbarung, Glauben, Wissen, Philosophie, Christenthum, h. Schrift und derartige Punkte gelehrt hat, die man dem positiven Glaubenssystem voranzuschicken und einleitungsweise zu behandeln pflegt.

Es gibt eine Wahrheit, die bleibt, wenn auch die Welt verginge, ein Festes, Gewisses, Unwandelbares; davon geht der Christ gewordene Augustin aus, im Gegensatze zum Skeptizismus der neuen Akademiker, dem er einige Zeit selbst auch verfallen war. Es war freilich eine ziemlich lange Strecke, die er zu durchlaufen hatte, bis er von der Skepsis der Akademie zu dieser festen unerschütterlichen Ueberzeugung kam; und es ist mehr der Philosoph in ihm, als der Theolog, dem wir auf diesem Wege begegnen. Nichts aber hat ihn mehr gefördert, als die Vertiefung in sich selbst und das eigene Innere. „Schweife nicht aus dir heraus, kehre in dich selbst ein, im innern Menschen wohnt die Wahrheit."

Diese oberste Wahrheit, deren Zeugniss in uns selbst liege und die gewissermaassen schon mit der Selbstgewissheit des denkenden Geistes angezeigt sei, entwickelt nun Augustin näher. Nicht eine sinnliche sei sie, noch gemischt mit dem Sinnlichen oder getrübt von ihm. Ebensowenig sei

sie eine einzelne, diesem oder jenem eigenthümliche, — „weder deine noch meine, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit Aller, welche unmittelbar Wahres zu schauen vermögen;“ sie sei „eine Wahrheit, die auf bewunderungswürdige Weise als verborgenes und zugleich offenbares Licht in die Augen Aller fällt und dem Einen wie dem Andern zur Anschauung sich anbietet. Was aber alle Vernünftigen schauen und alle Verständigen gleichmässig erkennen, kann unmöglich Sache eines blossen Individuums sein, besteht nicht in gewissen Eigenheiten, sondern ist das Gemeinsame, Allgemeine“. Auch „ist sie dem menschlichen Geiste nicht untergeordnet, — es könnte sonst dieser nicht nach ihr, sondern nur über sie Urtheile fällen; — nicht beigeordnet — sie wäre sonst gleich dem menschlichen Geiste veränderlich, — sie steht vielmehr über ihm und ist vollkommener als er. Sie ist es, durch welche alle Dinge erkannt werden, und indem der Geist ausschliesslich bei ihr verweilt, entfallen seinem Blicke die übrigen Dinge, und er erfreut sich in dem Einen des Genusses aller; denn was immerhin die mannigfaltigen Wahrheiten Beseligendes haben, das haben sie aus der Einen unwandelbaren Wahrheit, die alles unwandelbar Wahre umfasst. Dieser Wahrheit unterworfen sein, heisst wahrhaft frei sein.“

Gewiss, dieser augustinische Begriff der Wahrheit ist sehr allgemein gehalten und verräth eine platonisirende Färbung. Aber eben diese so gefasste Wahrheit ist in ihrer Allgemeinheit dem Augustin ein trefflicher Anfangs- und Haltpunkt gegenüber einer alle allgemeinen ewigen Wahrheiten auflösenden Skepsis und ein Ausgangspunkt für nähere konkretere Bestimmungen. So war es ja auch in seinem Leben.

Dass eine Wahrheit sei und von welcher Art, hat uns Augustin gesagt. Wie hat sich nun der Mensch zu dieser Wahrheit zu verhalten? „Welches ist der Weg zu ihr, wie kann sie gesucht, wie erhalten werden?“ Das ist nun die Hauptfrage, und um so wichtiger, weil so schwierig. „Es ist freilich nichts leichter, als keineswegs etwa blos sagen, sondern wirklich auch meinen, man habe die Wahrheit ge-

funden. Welch' eine ausserordentlich schwere Sache hingegen die wirkliche Auffindung der Wahrheit sei, erkennt Jeder, der sich damit beschäftigt. So schwer sie übrigens ist aufzufinden, so nothwendig ist sie auch Jedem zu einem seligen Leben und so allgemein wird sie darum gesucht."

Vorerst stehe fest, dass, wie die religiöse Wahrheit, die wahre Religion keine sinnliche sei, sie darum auch nicht auf sinnlichem Wege gesucht werden könne. „Es ist ganz verkehrt, die Vernunft auf sinnliche Dinge und die Augen auf Gott zu richten, d. h. fleischliche Dinge geistig, geistige aber sinnlich erfassen zu wollen. Diese Verkehrtheit muss zurecht gewiesen werden; denn wer nicht das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst kehrt (das heisst: wer nicht die Dinge auf die entgegengesetzte Weise beurtheilt und schätzt, als die verderbte Natur es zu thun pflegt), der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. Und diejenigen, welchen die Klugheit, wie sie sagen, zu glauben verbietet, was nicht gesehen werden kann, befinden sich in einem schädlichen Wahne; denn vom Menschen muss im Glauben erfasst werden, was nicht gesehen werden kann, weil, göttlich wie es ist, die menschlichen Sinne zu erfassen es nicht vermögen .... Die (religiöse) Wahrheit ist eine Sache, welche vom Geiste eitler Menschen weit abliegt, ich meine jener Menschen, welche, in diese irdische Welt verflochten und versunken, an das Dasein anderer Dinge, als solcher, welche die allgemein bekannten Sinne ihres Körpers wahrnehmen, nicht glauben, und höchstens noch für wahr halten Begriffe und Bilder, welche sie aus blos sinnlichen Wahrnehmungen abgezogen haben; denn wo sie sich am meisten über die Sinne erheben, wälzen sie nur derlei Begriffe und Bilder in ihrem Verstand umher, und halten sie auf eine geisttödtende und höchst betrügliche Weise für den Maassstab, an welchem, wie sie wähnen, die unaussprechlichen Tiefen der Wahrheit ganz richtig ausgemessen werden können."

Vernunft und Offenbarung.

Nicht sinnlich, sondern nur geistig kann somit die religiöse Wahrheit erfasst werden. Also durch die Vernunft? Allerdings, sagt Augustin; „denn es ist die Vernunft das Edelste, was im Menschen ist, was nur von Gottes Voll-

kommenheit allein übertroffen wird.“ Er nennt sie das Vermögen, mit dem der Mensch dem erhabeneren Gott fürwahr um so näher steht, als sie selbst erhabener ist als jene niedrigeren Theile an ihm, die er mit den Thieren gemein hat. In ihr, dass heisst in ihrer höchsten Thätigkeit, die das (vernünftige) Erkennen ist, ist unser intellektuelles Leben gegeben, das eigentlich nur ein höheres und reineres Leben und nur durch geistige Anschauung möglich ist. Der unterste Grad des Bestehens der Dinge ist nämlich das blosse Sein; höher schon steht das Leben, am höchsten das Erkennen, in welchem Sein und Leben schon selbst enthalten (eingeschlossen) sind. Zwei von diesen drei Stücken mangeln dem todten Leibe, eines dem Thiere, keines aber dem Menschen.“ In ihr „ist aber auch das Wissen ihrer selbst gegeben. Es begreift die Vernunft vermittelst ihrer selbst ihr eigenes Wesen, und wir wüssten nichts von dem Dasein unserer eigenen Vernunft, falls wir nicht durch die Vernunft die Vernunft erkennen würden.“ Und wie sie selbst und die Dinge unter ihr, so erkennt, fährt Augustin fort, die Vernunft auch Gott. „Er selbst hat es nämlich in die Vernunft gelegt, der Frömmigkeit und Wahrheit gemäss ihn zu denken.“ Die Vernunft erklärt somit Augustin für das Organ, in dem sich Gott im Menschen offenbart und in dem der Mensch Gott vernimmt und versteht.

Man sieht, er setzt sie überaus hoch, und besonders in seinen früheren Schriften, kurz nach seiner Bekehrung, ist er erfüllt von ihrem Lobe, und bei jeder Gelegenheit beruft er sich auf ihren Ausspruch, auf ihre Herrlichkeit.

Doch auch in diesem Punkte hat er sich mit den Jahren und mit wachsender Einsicht in die Bedürfnisse der menschlichen Natur und in das Wesen der Religion vorsichtiger ausgesprochen. Hat er früher meist nur die Vernunft überhaupt, wenn er von ihr sprach, gemeint, so kömmt er nun zu einer Distinktion ihrer selbst als objektiver und subjektiver, d. h. nach dem Unterschied, wie sie an sich ist und wie im einzelnen Menschen; er betrachtet sie ferner immer ernstlicher in ihrem Zusammenhange mit dem Willen und ihrem theilweise Bedingtsein durch denselben.

Daraus ergibt sich ihm denn, dass die Vernunft im einzelnen Menschen wohl zu unterscheiden sei von der objektiven, allgemeinen, absoluten, und dass die subjektive Vernunft nur soweit Wahrheit habe, als sie zusammenhängt mit der objektiven, als die ewige allgemeine Vernunft in ihr ist; denn, „mit Recht kann von denen gesagt werden, die im Geiste Gottes wissen: nicht ihr wisset; und ebenso gewiss ist, dass, wie alles, was von Wahrheit in den Kreaturen gefunden wird, die ewige Wahrheit ist, von Gott ist, so ohne sie Alles Lüge ist und der Mensch nur Lügen sprechen kann, wenn sie ihn nicht erleuchtet." Auch das ist ihm immer deutlicher geworden, dass diese Uebereinstimmung der subjektiven mit der objektiven Vernunft, dieses Sprechen und Vernehmen Gottes in uns, oder der Grad der religiösen Erkenntniss im Menschen zugleich abhange von dem Grad der Willensgemeinschaft des Menschen mit Gott, ein Zusammenhang, den Augustin selbst erfahren und darum immer und überall festhält.

Ist nun aber der Mensch in Folge verkehrter Willenskraft gefallen, so folgt eben daraus, dass auch seine Vernunft sich nicht mehr in der hiezu bestimmten und darauf angelegten Harmonie mit der allgemeinen Vernunft befindet, sondern eine depravirte ist.

Indessen spricht er dem gefallenen Menschen nicht alle Vernunft ab. Noch ist auch in uns Vernunft, wenn auch in vergänglicher Weise, in sterblicher Gestalt, verkommen durch die Sünde; und offen sagt er von den Philosophen: „Irrten sie auch auf mannigfaltige Weise, so hielt sie dennoch das natürliche Licht ab, sich so ganz vom Wege der Wahrheit zu entfernen, dass nicht Einige aus ihnen das Ziel des höchsten Gutes gefunden hätten." Das Resultat dieser Vernunft ist ihm die Philosophie. Die Philosophie ist ihm nämlich nach den Volksreligionen, da diese der Reflexion nicht mehr genügten, der letzte, der grossartigste Versuch der einzelnen Menschenvernunft, wie sie ist, von sich aus zur Wahrheit vorzudringen, ist ihm aber das entschiedenste Zeugniss von der Unzulänglichkeit derselben und ihrer Unfähigkeit, das rechte Ziel wie den rechten Weg zum Ziele aufzufinden.

Aus Allem diesem ergibt sich ihm endlich, dass die Wahrheit an die Menschheit nur vermittelt werden konnte, aber auch vermittelt werden musste allein durch Gott selbst; oder mit andern Worten: es ergibt sich ihm daraus, so wir anders nicht ewig in der Irre uns herumtreiben sollten, die Nothwendigkeit einer durch Gott geoffenbarten wahren Religion, die die Menschen eben so sehr zu erleuchten als zu reinigen die Bestimmung hat. „Eine so unermessliche Schwierigkeit in Hinsicht auf Religion konnte nur von Gott gehoben werden;“ und er zweifelt keinen Augenblick an solcher Offenbarung. Sie fällt ihm mit der Providenz Gottes selbst zusammen. So gewiss als Gott ist, hat Augustin schon früher gesagt, so gewiss ist eine Wahrheit. Er geht nun nur einen Schritt weiter; so gewiss als Gott über uns Menschen ist, so gewiss muss es eine Offenbarung dieser Wahrheit an uns geben. „Nimmer kann man glauben, dass die göttliche Vorsehung das menschliche Geschlecht ohne diesen allgemeinen Weg der Seelenbefreiung haben lassen können, und nur, wer weder an Gott glaubt noch an den Beistand, den er dem menschlichen Geschlechte zukommen lässt, muss aufhören, der wahren Religion nachzuforschen.“ Die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion,

Nicht blos der Glaube an die Providenz, auch die heiligsten Triebe unseres Inneren, sagt Augustin, fordern und verlangen eine wahre, d. h. von Gott selbst geoffenbarte Religion. So gewiss wir forschen, so gewiss muss es eine Wahrheit geben, die diesem Forschen entgegenkommt. „Wir könnten sonst nicht suchen, wenn wir nicht glaubten, dass sie wäre. . . . Soll ich von den Kranken sprechen? Nöthigen wir sie nicht, Etwas einzunehmen? Gewiss aber würden sie die so grosse Unannehmlichkeit, mit der sie unserem Verlangen entsprechen, sich nicht gefallen lassen, wofern sie nicht glaubten, dadurch der Krankheit wieder los zu werden. Und du würdest die ausserordentliche Mühe und Anstrengung, welche mit der Untersuchung der Wahrheit verbunden ist, dir gefallen, würdest die Last jener Sorgen und von solch' einer Sache unzertrennlichen Beschäftigungen auf dich wälzen lassen, wenn gleich, was du suchest, deiner Ueberzeugung nach nicht vorhanden wäre?“ Es muss also

eine wahre Religion geben, eine Religion, die geoffenbart ist und sich finden lässt von dem, der sie sucht. Und diese Religion muss übereinstimmend sein mit der Vernunft, d. h. mit der ewigen, absoluten; denn sie beide haben Eine Quelle: Gott. Gewiss, diese Argumentation erinnert in mehr als einem Stück an ähnliche bei griechischen Vätern, zumal bei Gregor von Nyssa, dessen apologetisches Bestreben besonders auch darauf gerichtet war, die wahre d. h. die christliche Religion als die rationellste, der Vernunft angemessenste darzustellen. Und auch in der folgenden Entwickelung Augustins lässt sich diese Uebereinstimmung nicht verkennen.

und ihre Beglaubigung.

Welches, fragt er nämlich, ist die wahre Religion? Woran kann sie erkannt werden? Offenbar muss sie als solche auch beglaubigt sein. So kömmt Augustin noch einen Schritt weiter. Mit der wahren Religion ist ihm auch deren Autorität und Beglaubigung gegeben; so gewiss sie die wahre Religion ist, so gewiss ist sie als solche beglaubigt. „Der Weg zur Wahrheit muss durch eine göttliche Autorität für alle vorgezeichnet, die Wahrheit durch ein grosses Ansehen beglaubigt sein."

Diese Beglaubigung liegt freilich in ihr selbst und ist nichts anderes als sie selbst. Das hat Augustin wohl erkannt; er weiss aber auch, dass diese absolute Religion, was sie ist und wie sie ist, auch in ihrer Erscheinung offenbaren muss, und dass diese Erschliessung ihrer Wahrheit und Offenbarung ihrer Kraft im Gegensatz zu jener inneren die ebenso nothwendige äussere Beglaubigung bildet. Und gerade die letztere ist für die Menschen so nothwendig, dass ohne sie die Religion nicht die gehörige Aufnahme fände noch die gehörige Verbreitung. „Könnten nicht die Menschen mit einigem Grunde einwenden: wir haben ja keine äusseren Zeichen vor uns, die wir sehen, um, durch das Sichtbare überführt, zu glauben an das Unsichtbare? ... Sobald aber einerseits die Schönheit aller Dinge, welche nur als Ausfluss von der wahrhaftesten Schöne, der Urschöne, zu betrachten ist, andererseits das innere Bewusstsein uns ermahnen, Gott zu suchen und Gott zu dienen, und eine solche

Ermahnung gleichsam im Allgemeinen und im Besonderen gerade an die alleredelsten Seelen ergeht, kann man nicht umhin, zu hoffen, Gott selbst habe eine Autorität eingesetzt, welche die zuverlässige Stufenleiter bildet, auf der wir uns zu ihm emporheben können." Vom Standpunkte Gottes angesehen erkennt also Augustin in dieser Beglaubigung eine Fortsetzung der Gnade der Offenbarung, sofern Gott ganz geben, Alles bis zuletzt geben will.

Die Art dieser Beglaubigung.

Diese göttliche Beglaubigung der absoluten Religion findet nun Augustin im Christenthum, das ihm eben die absolute Religion ist, und zwar zunächst in den Weissagungen auf Christus und das Christenthum, die in Erfüllung gegangen. „Wenn aber, was vorausgesagt war, so augenscheinlich erfüllt ist, wenn die Wahrheit durch Erscheinungen der Vergangenheit und in richtiger Folge derselben auch durch Erscheinungen der Gegenwart euch dergestalt in die Augen fällt: so schämet euch, gesehen zu haben und doch nicht zu glauben an das, was ihr noch nicht gesehen habt. . . . Diese in Erfüllung gegangenen Weissagungen sind ein in die Augen fallendes Zeugniss, es werde in der Zukunft auch noch sichtbar werden, was in der Gegenwart noch unsichtbar ist, und zwar nach dem nämlichen Gesetz und auf die Weise, wie die Gegenwart, welche sinnlich wahrnehmbar uns vor Augen liegt, die Sichtbarkeit von allem demjenigen geworden ist, was im alten Bunde noch ganz unsichtbar aber als einst sichtbar werdend durch die Propheten vorausgesagt war." Weiter beruft er sich auf die Wunder, die das Christenthum begleiteten und noch begleiten, „die so grossen und mannigfaltigen, von denen der Herr selbst sagte, dass sie aus keinem andern Grunde geschehen, als dass man an ihn glaube."

Wolle man aber die Weissagungen nicht annehmen, noch die Wunder, „je nun, so sehet und achtet auf das, was euch noch vor Augen liegt, was ihr gegenwärtig schauet. Neigt sich nicht bereits das ganze Menschengeschlecht hin zum Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten? Betrachtet doch, wie das göttliche Licht mit einem Male der Menschheit aufging, wie Menschen die falschen Götzen verliessen,

die Götzenbilder allenthalben zerbrachen, die Götzentempel zerstörten, ihre eiteln, den Leidenschaften schmeichelnden und tiefeingewurzelten Gebräuche austilgten, um nur den Einen wahren Gott anzubeten. Betrachtet ferner, durch wen alles dies bewerkstelligt ward? Durch einen von den Menschen verspotteten, gefangenen, gebundenen, gegeisselten, ausgezogenen, mit Schmähungen überhäuften, gekreuzigten und getödteten Mann. Und, seine Lehre zu empfehlen, wählte er unwissende und unerfahrene Fischer und Zöllner; diese waren es, die seine Auferstehung und seine Himmelfahrt verkünden mussten und voll des heiligen Geistes predigten sie dies in allen Sprachen, die sie niemals gelernt hatten. Von denen, die sie anhörten, glaubten Einige, die Andern blieben ungläubig und setzten sich ihnen mit Wuth entgegen. Aber es siegten die Gläubigen, indem sie bis zum Tode kämpften, nicht zwar dadurch, dass sie Uebel zufügten, sondern dadurch, dass sie Uebel ertrugen; nicht dadurch, dass sie tödteten, sondern, dass sie sich tödten liessen." Diesen ungeheuren sichtbaren Umschwung in der Welt durch das Christenthum hat auch Augustin gleich so manchem andern Kirchenvater als eines der leuchtendsten Zeugnisse für die Göttlichkeit des Christenthums darzustellen geliebt und zwar mit grossem rhetorischem Pathos, wenn auch nicht gerade mit grosser historischer Treue. „Sind aus Einer Gegend der Erde, in welcher allein Ein Gott verehrt ward und wo allein ein solcher Mann geboren werden musste, sind aus dieser Gegend durch den ganzen Erdenkreis erwählte Männer gesandt worden, welche durch Kräfte (Wunder) und Reden Flammen der göttlichen Liebe erregt und nach Bekräftigung der heilsamsten Lehre die Lande den Nachkommen erleuchtet zurückgelassen haben, wird, wie wir täglich sehen, den Völkern des ganzen Erdkreises das Evangelium verkündigt und auch mit willigster Ehrerbietung angehört, sprossen nach so vielem vergossenen Blute, so vielen Scheiterhaufen, so vielen Kreuzen der Märtyrer nur mit desto mehr Fruchtbarkeit und Fülle die Gemeinden hervor, wird diese Lehre so aufgenommen, dass eine Aeusserung wider sie jetzt für ebenso frevelhaft gehalten wird,

als vormals eine Aeusserung dafür, betreten so zahllose Mengen den Heilsweg, dass sie mit Verachtung der Reichthümer und Ehren der Welt ihr ganzes Leben Gott zu weihen sich entschliessen und weiland wüste Inseln und Einöden vieler Länderstrecken bevölkern, wird in grossen und kleinen Städten, in Vesten, in Flecken, in Dörfern und Meierhöfen die Abwendung vom Irdischen und die Zuwendung zu dem Einen wahren Gott so offenbar empfohlen und darnach gestrebt, dass täglich auf dem ganzen Erdenkreise das menschliche Geschlecht wie mit vereinter Stimme dem Priester antwortend zuruft, dass es die Herzen empor gerichtet habe zum Herrn: o wer wollte dann zögern und gleichsam noch gähnend vom gestrigen Rausche in getödteten Opferthieren nach den Aussprüchen des göttlichen Willens forschen? Oder wo es Untersuchung der Wahrheit gilt, wer wollte lieber Plato im Munde führen, als das Herz mit der geoffenbarten Wahrheit erfüllen?" Wie hätte die christliche Religion, will Augustin sagen, in's Leben eingeführt und verbreitet werden können, eine Religion, die nicht nur nichts Einschmeichelndes hatte für die damalige Welt, sondern mit ihren Lieblingsneigungen und Vorurtheilen im unverkennbarsten Widerstreit sich befand, wie hätte ein so totaler Umschwung im öffentlichen und Privatleben, in der sittlichen und religiösen Richtung in der Menschheit erfolgen können, und zwar durch Werkzeuge, die für Alles eher als dafür geeignet erschienen, wie wäre das Alles zu erklären, wenn man dieser Religion und ihrem Stifter nicht eine göttliche Kraft und eine absolute Würde zuerkennen wollte. Alle diese Erscheinungen seien also nur die natürliche Beglaubigung der göttlichen Würde und Wahrheit des Christenthums. Man kann ihm auch im Ganzen und Grossen nicht Unrecht geben, wie viel Unrecht er auch im Einzelnen haben mag. Sein Beweis z. B. aus den Weissagungen und Wundern, der schon vor ihm bei den griechischen Apologeten und nach ihm bis herab auf unsere Zeiten eine so grosse Rolle gespielt hat, kann doch nur beweiskräftig erscheinen, wenn man die wissenschaftlichen Errungenschaften der Exegese und der Naturkunde, wie sie der modernen Zeit eigen sind,

noch nicht kennt oder nicht kennen will, und daher die Wunder und Weissagungen gläubig hinnimmt.

Indessen hat es Augustin, wie wir sahen und noch weiter sehen werden, bei diesen Beweismitteln nicht bewenden lassen. Mit Recht hat er der wunderbaren Verbreitung des Christenthums gedacht. Weiterhin weist er auf die Einheit der Christen im Glauben gegenüber der Zerrissenheit der heidnischen Philosophie hin, — ebenfalls eine beliebte Waffe der alten Apologetik, der es aber allerdings an der rechten Schneide gebrach, denn weder war die christliche Lehre so einstimmig, noch die heidnische Philosophie in ihrer Einseitigkeit so zusammenhangslos und zerrissen, wie die Apologeten es darzustellen liebten.

Wem aber solch eine Beglaubigung noch nicht hinreiche, der blicke hin, sagt Augustin, auf das Schicksal der Feinde des Christenthums und der christlichen Kirche, die wider ihren Willen für sie zeugen müssen. „Sehet die Juden! Feinde des Christenthums tragen sie die herrlichsten Beweise für die Sache der Christen allenthalben umher. Darum sind sie nicht getödtet, sondern zerstreut worden, damit, wenn sie schon in ihrem Glauben nichts mehr hatten, was sie selig machen könnte, sie doch jenes im Andenken behielten, was uns im Glauben bekräftigt. Sie haben die nämlichen Bücher, wie wir; unsere Feinde im Herzen sind sie dennoch Zeugen für uns durch ihre Schriften.“ Ebenso verweist Augustin auf die Heiden und die Häretiker (s. u.).

Diese (äussere) Beglaubigung der absoluten Religion oder des Christenthums weiss Augustin nicht hoch genug zu schätzen. In auffallendem Irrthum befinden sich diejenigen, welche wähnen, unser Glaube beruhe auf gar keinen sinnfälligen Zeichen. Oder wo gibt es augenscheinlichere?“ Einer solchen Beglaubigung nicht glauben, heisst ihm „entweder die Gottlosigkeit auf's Höchste oder die Anmaassung bis an den Rand des Abgrundes treiben. Denn wenn es für die menschlichen Seelen keinen sicherern Weg zur Weisheit und zum Heile gibt, als wo der (Autoritäts-) Glaube sie vorläufig für geistige Anschauung befähiget, was ist Undank in Hinsicht auf die Hülfe und den Beistand Gottes,

wenn nicht der freiwillige Widerstand gegen eine Autorität, welche durch eine so erhabene Wirksamkeit ausgezeichnet ist?" Eine solche Autorität, findet Augustin, habe ihre nothwendige Bedeutung für alle die, welche die wahre Religion nach ihrem Wesen und Inhalt noch nicht kennen und begreifen und sei für sie ein sicherer Führer und Wegweiser, eine Art Vorhalle zum inneren Heiligthum und „von Gott selbst eingesetzt als die zuverlässigste Leiter, auf der wir uns zu ihm empor heben können; und diese Autorität nimmt uns mit Beseitigung aller vorläufigen Vernunfterkenntnisse, welche ja für unerleuchtete Menschen in ihrer Lauterkeit wenigstens äusserst schwer zu erhalten sind, auf verschiedene Weise (durch Wunder u. s. w.) in Anspruch; freilich bedarf, wer erleuchtet ist, dessen nicht. Allein hienieden handelt es sich darum, erst erleuchtet zu werden, d. h. in die innigste Gemeinschaft der Wahrheit zu kommen.... Weil aber die menschliche Vernunft nicht leicht erkennen kann, wer weise sei (nicht erleuchtet ist), musste eine Autorität (Wunder u. s. w.) den sinnlichen Augen vorgehalten werden, durch welche unerleuchtete Menschen weit eher als durch innere Anschauungen dazu gebracht werden, unter dem Gehorsam des Glaubens ihr Leben und ihre Sitten zu reinigen und auf diese Weise für Vernunfterkenntnisse erst fähig zu werden."

Die Sicherung der Offenbarung in der heiligen Schrift u. Kirche als ihren Gefässen.

Mit der Nothwendigkeit der Offenbarung und ihrer Beglaubigung fällt endlich nach Augustin auch noch zusammen die Nothwendigkeit ihrer Sicherung. Was hülfe es auch den Menschen, wenn die wahre Religion, einmal geoffenbart, nicht zugleich ihr Gefäss hätte, aus dem sie immer gleich rein und in ursprünglicher Fülle flösse und aus dem Alle gleicherweise wie zu Anfange schöpfen könnten! „Es gehört vielmehr zur vollkommenen Seligkeit der Menschen, dass die Wahrheit da gefunden werden kann, wo sowohl für die Untersuchung als Bewahrung derselben die möglichste Sicherheit ist."

Schrift u. Kirche.

Dies Gefäss der Offenbarung sieht Augustin einerseits in der Kirche, andererseits in der h. Schrift, welche er neben einander stellt.

Dass er die Autorität der Kirche der Autorität der Schrift zur Seite setzt, ersieht man z. B. wenn er sagt: „Es gibt ja viele Stücke, welche die gesammte Kirche festhält und die darum als apostolische Vorschriften mit Fug geglaubt werden, wiewohl man sie in der Schrift nicht aufgezeichnet findet.“ Er geht sogar noch weiter; die Kirche autorisirt ihm die Schrift.

In diesem Sinne hat er im manichäischen Streite seinen berühmten Satz ausgesprochen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche hierzu bewegen und zwingen würde.“ So wird ihm durch die Autorität der Kirche die der Schrift verbürgt. Wenn er nun diesen Satz nur darauf beschränkte, dass die Kirche vermöge der ihr zu Gebote stehenden Mittel z. B. der historischen Ueberlieferungen (die jedoch beim Lichte besehen meist nur wenig bedeuten) allein über die Echtheit der kanonischen Schriften und die historisch-kritischen Fragen überhaupt urtheilen könne, so könnte man ihm den Satz zur Noth noch hingehen lassen. Allein Augustin bleibt nicht dabei stehen. Er versteht ihn auch so, dass die Kirche als Inhaberin des göttlichen Geistes auch darüber bestimmen könne, ob der Inhalt einer Schrift göttlich sei oder nicht. So stützt er die Autorität der Schrift durch ihr Ansehen in der Kirche.

Indessen setzt er dem obigen Satz allerdings sofort die Worte bei: „ferne sei, dass ich dem Evangelium nicht glaubte.“ Auch ist wohl zu beachten, dass der Satz ihm nur durch die Polemik mit den Manichäern und seinen Kampf gegen ihre Subjektivität in der Schriftbehandlung gleichsam abgerungen worden, vor allem aber, dass es auch nicht an Aussprüchen entgegengesetzter Art bei ihm fehlt, welche den obigen Satz wesentlich beschränken und korrigiren, aber auch ihrerseits dem Kampf und Streit, freilich nach einer andern Seite hin, ihren Ursprung verdanken. In der Polemik mit den Donatisten und gegenüber ihrem subjektiven Kirchenbegriff sagt er nämlich, er würde der Kirche nicht glauben ohne oder gegen die Schrift (ihr Zeugniss, ihren Inhalt).

Wie nun aber diese beiden so bedeutsamen Aeusserungen, die, wie man sieht, nur gegensätzlich ausgesprochen wurden, auszugleichen seien, wenn man sie nicht in ihrer blossen Gegensätzlichkeit belassen will, darüber hat uns Augustin keine Andeutungen gegeben, wiewohl es fast unbegreiflich ist, dass ihm die Nothwendigkeit hievon nicht zum Bewusstsein gekommen sein sollte. Gewiss ist, dass die beiden Sätze, wenn sie sich nicht aufheben, sondern ergänzen sollen, einer dritten höheren Autorität, einer Instanz über ihnen rufen; und ebenso gewiss ist, dass diese keine andere sein kann als das Zeugniss des Gottesgeistes in uns, des Gewissens, als die Stimme der unmittelbar in unserm Innern sich bezeugenden Wahrheit, das festeste, ja das einzige Zeugniss der Wahrheit des Wortes Gottes! Wir wollen aber nicht verhehlen, dass Augustin von solchen Gedanken, wenigstens dogmatisch, ferne war.

Jedenfalls hätte er sich die Frage in der einfachen Form, in der sie sich ihm zugespitzt hatte, ob die Kirche die Schrift oder die Schrift die Kirche autorisire, beantworten sollen. Indessen auch dies hat er unterlassen. Je nach dem Gegenstand, den er gerade behandelt oder dem Gegensatz, in dem er sich befindet, ist es bald die Kirche, welche die Schrift autorisirt und um deret willen man der letztern glauben soll, bald wieder umgekehrt die Schrift die Kirche; und wir dürfen wohl sagen, für letzteres finden wir weitaus die entscheidendern Aussprüche, z. B. kein Bischof, nicht einmal ein Generalkonzil sei unfehlbar, über allen stehe die unfehlbare Schrift, aus welcher allein darüber entschieden werden könne, welches die wahre Kirche sei. Die Wahrheit stehe über der Gewohnheit und die Gewohnheit sei nach der Schrift zu bemessen. Ueberhaupt ist ihm dann die Schrift für das zum Heil Nothwendige ausreichend und klar. So kommt es bei Augustin zu keiner Vermittlung und Ausgleichung; es bleibt einfach beim Gegensatz.

Das Verhalten des Menschen zur Offenbarung und ihrer Beglaubigung und Sicherung.

Wie hat sich nun, dies ist die weitere Frage, die sich Augustin zur Beantwortung vorlegt, dieser Offenbarung, ihrer Beglaubigung und Sicherung gegenüber der Christ zu verhalten?

Der Glaube: Ist die Religion etwas Uebersinnliches, so ist das Organ dafür der Glaube. Denn, argumentirt Augustin, in übersinnlichen Dingen kann man überhaupt nicht zuvor wissen, ehe man geglaubt hat, sondern erst muss man glauben, ehe man Erkenntniss und Erfahrungen davon haben kann. So ist es in allen Gebieten, die auf Zutrauen bestehen, so in allen Lebensverhältnissen, die nicht der sinnlichen Anschauung unterliegen. Es ist allerdings eine Voraussetzung, aber ohne diese würde das Leben der Menschen selbst, so weit es auf Zutrauen und Glauben beruht, in seinem tiefsten Grunde erschüttert. Auf diese Weise leitet Augustin seine Entwickelung ein. Als Beispiel führt er die Freundschaft an. „Wer nicht glauben will, wird keinen Freund haben können; denn wenn es schändlich ist, etwas zu glauben, so müsste er entweder schändlich handeln, oder aufhören, sowohl selbst Freund zu sein, als einen Freund zu haben, da weder das Eine noch das Andere ohne Glauben an einen Freund bestehen kann. Oder sagst du, dein gutes Gewissen sei Zeuge der Aufrichtigkeit? Aber das sind und bleiben Worte; denn niemals kann der Mensch dem Menschen die innersten Falten seines Herzens so aufschliessen, dass er hinein schauen könnte, wie er selbst hinein schaut in sein Herz. Oder sagst du: die Gesinnungen eines Andern werden für mich durch seine Worte sichtbar? Nun, so magst du allerdings sogar Werke sehen und Worte hören, aber an die Gesinnung, die weder gesehen noch gehört werden kann, musst du doch glauben. Sieh', gegen deine eigenen Worte, nichts glauben zu wollen, als was du siehest, glaubt dein Herz an das Herz eines Andern." Und so wie die Freundschaft „würden nicht weniger die Bande der Ehe, des Blutes und jeder andern Verwandtschaft gelöst. Jede Liebe und jede Erwiderung derselben wäre unmöglich. Kurz! welch' eine entsetzliche Verwirrung könnte nicht anders als die Folge davon sein, dass man nicht mehr glauben will, was nicht begriffen werden kann. Die innigsten und heiligsten Bande, welche Menschen an Menschen knüpfen, würden durch die Verruchtheit des unbändigsten Uebermuthes zerrissen werden." Wenn nun „ohne Glauben an unsichtbare

Dinge irdischer Art nicht einmal die menschliche Gesellschaft bestehen kann, weil das Band der Eintracht mangelt, wie viel nothwendiger ist erst der Glaube an göttliche Dinge; und wo dieser Glaube aufhört, wird nicht nur das Band der Freundschaft zwischen Menschen und Menschen, sondern zwischen Gott und den Menschen auf eine Weise zerrissen, welche die verderblichsten Folgen haben wird."

Somit ist, schliesst Augustin, der Glaube ganz nothwendig und in der Natur des Gegenstandes, der geglaubt wird, begründet, und weil nothwendig, darum auch vernünftig und um so vernünftiger, wenn man glaubt mit klarem Bewusstsein von der Nothwendigkeit des Glaubens. „Und so hat denn auch Christus nichts mehr und stärker verlangt, als dass ihm geglaubt werde." Alle die vielen und grossen Wunder, die er verrichtet, seien nur dazu geschehen, dass an ihn geglaubt werde.

Der Autoritätsglaube;

Nun erscheint aber, dies ist die weitere Deduktion Augustins, in der er es, nachdem er die Nothwendigkeit des Glaubens erörtert, mit der Art desselben zu thun hat, die Wahrheit der Religion zu allererst in der Form der Autorität, und diese in der katholischen Kirche. Darum ist ihm auch das Verhältniss der Menschen zur wahren Religion zunächst das des Autoritätsglaubens, eine Form des Glaubens, die begründet ist eben in der Form der Autorität, in der die Religion an den Menschen herantritt; weiter ist sie ihm aber auch noch und ganz wesentlich in der Natur und dem Bedürfniss des Menschen begründet. Der Autoritätsglaube, sagt er diesfalls, „ist eine Art Milch, sofern wir Kinder sind im Verstande, ein Führer, sofern wir blöde Augen haben, unsere Vernunft depravirt ist.... Nach der Ordnung der Natur verhält es sich stets also beim Lernen, dass die Autorität den Gründen vorausgeht. Denn solche Gründe möchten schwach erscheinen, welche, nachdem sie schon angeführt wurden, noch Bekräftigung durch Autorität zu Hülfe nehmen. Da nun die mit Dunkel umfangenen Seelen der Menschen, gewohnt an die Finsterniss, in welcher sie durch ihre Sünden und Laster umnachtet werden, nicht vermögen, der hellen und lautern Wahrheit mit sicherem Blick der Vernunft in's

Auge zu schauen, so ward sehr heilsam veranstaltet, dass unserem vor dem Lichte der Wahrheit blinzenden Blicke die Autorität, wie mit schattenden Zweigen, unserer menschlichen Schwäche schonend, zu Hülfe käme..... Da der geistige Sinn, dem naturgemäss Vernunft und Erkenntnissvermögen inne wohnt, durch gewisse finstere und uralte Laster geschwächt und unvermögend ist, jenem unwandelbaren Lichte auf genussreiche Weise anzuhangen, ja auch den Glanz desselben nur zu ertragen, bevor er nicht täglich mehr erneuert und geheilt einer so hoch erhabenen Seligkeit fähig wird, so musste er erst durch den Glauben belehrt und gereinigt werden..... So lange wir daher unter die Zahl unweiser Menschen gehören, andrerseits aber ein vollkommen gutes und frommes Leben nichtsdestoweniger uns am Herzen liegen soll, und jeglicher Fehler, welcher in Hinsicht auf die heiligeren und erhabeneren Verhältnisse des menschlichen Lebens begangen wird, in dem Maasse sündhafter und gefährlicher ist, in welchem der Mensch in dieser Beziehung zum Gehorsam und zur Ehrfurcht verpflichtet ist, bleibt uns nichts übrig, als einer bewährten Autorität zu folgen, damit die Thorheit, so weit sie noch in uns ist, so wenig als möglich wahrnehmbar und gänzliche Befreiung von ihr einmal wirklich werde." So ist dieser Autoritätsglaube für alle nothwendig, mehr oder weniger, besonders aber für die Schwachen. „Wenn es sich in der Religion um nichts Geringeres als die Erkenntniss Gottes vermittelst der Vernunft handelt, glaubst du, dass Alle, oder auch Mehrere, oder nur Wenige jene Lehre zu erfassen im Stande sein werden, durch welche der menschliche Geist zur Erkenntniss Gottes und göttlicher Dinge angeleitet wird? Wenn nun Wenige nur, sollen die Uebrigen, welche die Gabe eines so hellsehenden Geistes nicht empfangen haben, keinen Antheil an der Religion haben, oder sollen sie nicht vielmehr allmählich und stufenweise zur Betrachtung ihrer tiefen Geheimnisse angeleitet werden? Liegt das Letztere nicht durchaus im Wesen der Religion, oder könnten wir glauben, dass irgend ein Mensch, der nach so hohen Dingen Verlangen trägt, verlassen oder verworfen werden dürfe?" Ueberhaupt, sagt

Augustin, „müssen wir viele, selbst zeitliche Dinge, die nicht gesehen werden können, deswegen glauben, damit wir hiedurch fähig werden, ewige Wahrheiten zu schauen, welche wir vorerst nur zu glauben vermögen."

In dieser Art fasst Augustin den Autoritätsglauben als nothwendig für uns in Anbetracht der Schwäche unserer geistigen Sehkraft, aber auch als Zucht für unseren verkehrten Willen, als „Arznei". Es ist ihm ja mit dem verderbten Willen auch die verderbte Erkenntniss gegeben und umgekehrt. Daher, wenn die Erkenntniss sich reinigen soll, muss zuvor der Wille gereinigt werden, um so mehr, weil er die Wurzel, das Grundprinzip im Menschen ist. Nun äussert sich der verderbte Wille in der Form des Hochmuthes, die Reinigung und Reinheit der Willensrichtung daher in der Demuth. „Wo Jemand fiel, eben da muss er gegen den Boden anstreben, um wieder aufzustehen." Demuth aber ist nichts anderes, als ein sich freiwilliges Unterwerfen unter eine höhere Autorität. Darum gilt der Autoritätsglaube unserem Augustin zugleich als Zucht für den Menschen wie er ist, als der wahre Anfang seines Heils. Und weit entfernt, dass sich der Mensch dadurch entwürdigte, ist, was in der Regel davon abhält, nur wieder der alte Hochmuth, der ihn gestürzt, die alte Schlange, die ihn verführt. „Wie soll der Mensch jemals zum Ziele gelangen, der kein demüthiges Herz hat und nicht einige wichtige und nothwendige Vorschriften befolgt, um durch ein sittliches Leben vorerst die Seele für die Strahlen des durchaus reinen Lichtes der Wahrheit empfänglich zu machen? ... Wer eine zu geringe Meinung von sich hat, soll ermuthiget, wer eine zu hohe, soll gedemüthigt werden, auf dass den ersteren nicht die Verzweiflung zu Grunde richte, den zweiten aber zu grosses Selbstvertrauen in's Verderben stürze. Kriechen ja auch die ausgezeichnetsten Geister auf der Erde, wofern Gott sie nicht emporhebt. Er hebt aber nur diejenigen empor, welche demüthig sind."

So schliesst der Autoritätsglaube dem Augustin die Zucht des Geistes wie des Willens in sich. Und zwar auch für die, so sich stark dünken. Ja für diese ist er noch

ganz besonders auch eine sittliche Pflicht des Beispiels wegen mit Rücksicht auf die Schwachen. „Was wird es auch denen, die fähiger sind für die Erfassung göttlicher Geheimnisse, verschlagen, wenn sie auf dem nämlichen Wege mit denen, welche vorerst glauben, dahin gelangen? Nichts, sagst du; aber warum sollen sie so lange aufgehalten werden? Deswegen, damit, falls sie auch in der That sich selbst nicht schaden würden, durch ihr Beispiel den Uebrigen sie nicht schädlich werden; denn es gibt Wenige, die von sich denken, wie sie von sich denken sollten."

Endlich findet Augustin den christlichen Autoritätsglauben in seiner Vernünftigkeit noch begründet in dem Inhalt der Autorität selbst. „Nun vindiziren sich freilich alle Religionen eine Autorität, der man glauben müsse. Wenn nun aber die Beglaubigung des Christenthums eine solche ist, wie sie keine Religion aufzuweisen hat (eine absolute), so ist auch nach dieser Seite hin der Autoritätsglaube als vernünftig gerechtfertigt." Deshalb „verlässt auch die Vernunft, da man berücksichtigt, wem zu glauben sei, die Autorität nicht ganz."

Augustin hat so nach allen Seiten den Autoritätsglauben als nothwendig, vernünftig und sittlich zu erweisen gesucht. „Die erste Quelle des Religionsunterrichts kann nicht die Vernunft, sondern nur der Glaube sein." Dieser Glaube „glaubt, wiewohl noch ohne Einsicht in die Sache, doch nicht ohne Einsicht darin, warum man vorerst glaube, ehe man erkenne." Er glaubt „sogar unter der Voraussetzung, dass die Lehren der Wahrheit durch die Vernunft niemals gründlich und vollständig erkannt werden könnten." Er glaubt jedoch nicht gegen die Vernunft, was kein Vernünftiger thut. Aber eben so wenig, als gegen die Vernunft ein Vernünftiger, „glaubt ein Christ Etwas gegen die heilige Schrift, ein friedliches Glied der Kirche Etwas gegen die Kirche."

Es ist daher der Autoritätsglaube für Augustin doch kein blinder Glaube, eben weil er seine guten Gründe dafür hat, dass er glaubt. Er ist ihm ganz verschieden von dem blossen Meinen, das nichts anderes als ein grundloses

Glauben sei. „Wie die Erkenntniss die Vernunft voraussetzt, der Glaube die Autorität, so setzt jede blosse Meinung den Irrthum voraus. Viele, die behaupten, man dürfe nicht glauben, was man nicht wisse, wollen dadurch nur ausweichen, des blossen Wahnes, der immer etwas Bedauernswürdiges ist, beschuldigt zu werden." Uebrigens läugne er die Möglichkeit nicht, sagt Augustin, dass man auch durch eine falsche Autorität getäuscht werden könne, „und es ist allerdings traurig, zur Zeit, wo man die lautere Wahrheit noch nicht zu erkennen vermag, von irgend einer Autorität betrogen zu werden; aber noch viel trauriger ist es, von keiner Autorität sich leiten zu lassen."

Auf dieser Linie des Autoritätsglaubens einmal stehend ist dann Augustin, allerdings nur wenn er in dieser Richtung sich bewegte, bis zum Aeussersten fortgegangen. Gleich den Meisten seiner und der früheren Zeit ist nämlich auch er nur allzuoft dazu gekommen, dem eigentlichen Glauben, diesem innern Vernehmen des Göttlichen in uns, den Glaubensinhalt, das Dogma, zu substituiren. Wenn aber einmal so weit, dann musste sich ihm die weitere Frage aufdrängen: welches ist der wahre Glaube? wo ist er? wie muss er sich erweisen? Selbstverständlich konnte ihm dies kein anderer sein, als der durch göttliche Offenbarung beglaubigte, der biblische. Wenn nun aber dieser so gefasste Glaube von den Verschiedenen verschieden gefasst wurde, welches war unter den verschiedenen Fassungen schliesslich der wahre Glaube? Kein anderer als der der Kirche. So trieb es ihn von einem Punkt zum andern. Erst war es der Glaube im Allgemeinen; dann, in Folge einer verhängnissvollen Verwechslung, ein bestimmter Glaubensinhalt; näher der gottbeglaubigte Schriftglaube; zuletzt der Glaube der katholischen Kirche als der von Gott zugleich mit dem wahren Glauben eingesetzten Bewahrerin und Hüterin desselben.

So oft wir diesem Gedankenzuge Augustins auch begegnen, so müssen wir uns doch hüten, darin seine ausschliessliche Auffassung zu erkennen. Auch hier wie in so vielen andern Punkten ist dies nur eine Seite von ihm. Sein Geist ist viel zu reich, um sich in einer solchen Aeusser-

lichkeit zu erschöpfen, zu der er nur greift, wenn ihn die Noth dazu treibt. Um nämlich den Rationalismus der Manichäer zu widerlegen, stellte er ihrem Vernunftprinzip das Glaubensprinzip der Autorität gegenüber und konnte den Nutzen eines solchen Glaubens nicht stark genug empfehlen. Allerdings weiss er aber auch von einem innern Glauben.

der innere, geistige Glaube;

Der Autoritätsglaube, die erste Stufe unserer religiösen Erkenntniss, soll zum inneren, lebendigen Glauben führen, denn „die wahre Gottesverehrung beruht auf ihrem eigenthümlichen Grunde."

Dieser Glaube, den Augustin „den geistigen und ewigen" nennt und von „dem historischen und zeitlichen" unterscheidet, glaubt nun nicht mehr um der äusseren Autorität, sondern um der Sache selbst willen. Von seinem Standpunkte aus „werden uns Dinge, die wir vordem nur der Autorität folgend glaubten, theils so offenbar, dass deren Gewissheit uns einleuchtet, theils also, dass wir einsehen, wie sie sich so verhalten können, ja so sich verhalten müssen, und dass wir diejenigen bedauern, welche uns, da wir glaubten (auf die Autorität hin), lieber höhnen als glauben wollten mit uns. Denn die Geheimnisse des Glaubens, die hochheilige Menschwerdung, seine Geburt von einer Jungfrau, sein Tod für uns, seine Auferstehung, seine Auffahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, die Tilgung der Sünden, der Tag des Gerichts und des Leibes Auferstehung: diese Wahrheiten werden nun nicht nur schlechthin von uns geglaubt, sondern so geglaubt, dass wir zugleich urtheilen, wie würdig sie der dem menschlichen Geschlecht erzeigten Barmherzigkeit des höchsten Gottes seien."

die religiöse Erkenntniss (Gnosis);

Der Glaube soll sich aber auch, so will es weiter Augustin, zur Erkenntniss, zum Wissen durch die Gnade Gottes fortentwickeln. Denn dass auch eine Erkenntniss möglich, ist ihm so gewiss, als eine Wahrheit ist, die Gegenstand der Erkenntniss ist.

Unter Erkenntniss begreift er nun ein inneres Schauen der Wahrheit, die subjektive, intellektuelle Uebereinstimmung mit dem objektiven Gegenstand. Dieses intellektuelle

Schauen von Seiten des Menschen hat ihm, wie wir bereits wissen, Grund und Maass in dem Zusammenhang unseres Geistes mit der übersinnlichen Welt. „Die Seele als ein übersinnliches vernünftiges Wesen ist auf eine natürliche Weise mit dem Uebersinnlichen, ja mit dem Unveränderlichen verbunden, und besitzt daher die Fähigkeit, wenn sie sich diesen Dingen zuwendet, das Wahre derselben zu erkennen." Die übersinnliche Welt und der Geist als deren Organ korrespondiren sich „wie das Auge, das sieht und die sichtbare Welt". Diese Korrespondenz, zuvor unterbrochen, ist nun wieder hergestellt durch die Offenbarung, und der Einzelne, der an sie glaubt, ist durch deren Vermittlung wieder aufgenommen in den ursprünglichen Zusammenhang. Indess unterscheidet Augustin diese christliche Intelligenz von dem gelehrten Wissen. „Vernunftschlüsse machen diese Wahrheiten nicht; sie finden sie nur." Er weist dabei auf seine Mutter hin, die ohne alle gelehrte, sogenannte wissenschaftliche Bildung die tiefsten Gründe der Religion erfasst habe.

Wie Augustin dann nachher das Wesen dieser Intelligenz beschreibt, das hat ganz eine platonisch-, oder vielmehr eine neuplatonisch-mystische Färbung. Aus der Vielheit der Welt, in die man verschlagen ist, aus den trügerischen Erscheinungen des Sinnlichen sich zurückziehen zu dem Einen, sich sammeln zu und in Gott, emporsteigen über alles Geschaffene, Sinnliche, Seelische und Geistige zu dem Urgrunde, der Urvernunft, zu Gott, so hat es Augustin in seiner letzten Unterredung mit seiner Mutter auf's Deutlichste geschildert. Dieses — in einem mittelalterlichen Ausdrucke zu sprechen — „sich Vereinfachen" muss aber geschehen ebenso sehr nach der Seite der Intuition hin, durch Kontemplation und Spekulation, als des Willens und Lebens durch Liebe, Askese, Reinigung. Dann erst vernimmt der Geist — Gottes Geist, und Gottes Geist findet dann seine Stätte im Menschengeist. Augustin nennt es ein Wohnen und Wachsen Gottes im Menschen und ein Wachsen des Menschen in Gott hinein. „Möge Gott in dir wachsen, der immer vollkommen ist, möge er wachsen in dir. Denn

je mehr du Gott erkennest und je mehr du ihn fassest, scheint Gott in dir zu wachsen. Er selbst aber wächst nicht, sondern ist immer vollkommen. Du erkanntest ihn gestern mässig, du erkennst ihn heute reicher; du wirst ihn noch reicher erkennen. Das Licht Gottes selbst wächst in dir." Augustin gibt ein Bild: wie wenn Einem die Augen geheilt würden aus voriger Blindheit, und er nun anfangen würde, ein wenig Licht zu sehen, und am zweiten Tage schon mehr, und am dritten wieder mehr; es käme ihm vor, das Licht selbst nähme zu und das Licht sei doch vollkommen, sei es, dass er es sähe oder nicht; so sei es auch mit dem inneren Menschen. Dieses innere Vernehmen Gottes, Wissen im Innern, dieses höhere Wissen, diese „Palme des Sieges" wird aber nicht denen gereicht, welche die Wahrheit draussen suchen. „Von den zeitlichen Dingen müssen wir zurückkehren zu den ewigen, den alten Menschen umbilden in den neuen ... Schweife nicht aus dir heraus, o Mensch, kehre in dich selbst zurück; im innern Menschen wohnt die Wahrheit, und findest du deine Natur wandelbar, so schwinge dich über dich selbst hinaus. Dorthin strebe, wo selbst das Licht der Vernunft angezündet wird ... Suche die Wahrheit in der Stille und Musse des Geistes. Nicht trägen Müssiggang mein' ich, sondern Musse zum Nachsinnen, ungestört durch Bilder in Raum und in der Zeit. Denn diese schwellenden und flüchtigen Erscheinungen erlauben nicht zu schauen die immer gleiche Einheit. Orte bieten uns Gegenstände an, dass wir sie lieben mögen, Zeiten entziehen uns, was wir lieben; dann lassen sie einen Schwarm von Erscheinungen in unserer Seele zurück, durch welche die Begierde von einem Gegenstande zum andern getrieben wird. Unruhig und mühselig wird dann das Herz, vergebens wünschend, das zu besitzen, wovon es besessen wird. Darum wird es zur Musse gerufen, auf dass es Dinge nicht liebe, welche nicht ohne Beschwerde können geliebt werden. Dann wird es herrschen über sie, wird nicht von ihnen besessen werden, sondern sie besitzen ... Suche die Wahrheit in der Einheit des Herzens, nicht im Raume, aber mit Liebe, auf dass der innere Mensch selbst mit

seinem Bewohner, nicht in niederer und fleischlicher, sondern in höchster und geistiger Lust übereinstimme .... Bei Gott ist der Mensch, wenn seine Einsicht lauter ist und er das, was er einsieht, mit ganzer Liebe liebt .... Gott lieben ist Gott erkennen .... Die verderbten Sitten sind es, die uns vom Vaterland zurückreissen .... Je reiner das Gemüth von jeglicher Unlauterkeit ist, desto fähiger ist es, das Wahre zu schauen." Hier auf diesem Höhepunkte sieht der Geist Alles in der ursprünglichen Einheit; ja „er wird dann selbst, so sehr er das vermag, das Gesetz selbst, nach welchem er alles richtet, und über welches Keiner richten kann."

Vergleichen wir nun den inneren Glauben und diese Erkenntniss, wie sie Augustin entwickelt, so müssen wir vorerst bekennen, dass ihm beide gewissermaassen zusammenfallen. Den Begriff des inneren Glaubens hat er seltener entwickelt; vielmehr entweder nur den Autoritätsglauben oder die Erkenntniss. Was er aber Erkenntniss nennt, ist jene intuitive; eine Erkenntniss, welche auf der durch Reinigung des Gemüths und Abstraktion des Geistes von der Zerstreuung der Welt gebildeten inneren Anschauung des Ewigen beruht. Man sieht: diese Erkenntniss fasst die Kontemplation und die Mystik in sich, ohne gerade die Dialektik auszuschliessen, und beruht auf der platonischen Lehre von den Ideeen, die in unserem Geiste liegen und uns wesentlich inne wohnen, nur ihrer platonischen Hülle, der Wiedererinnerung, entkleidet.

das Verhältniss von Glauben und Wissen.

Im Verhältniss von Glauben und Erkenntniss nimmt Augustin einen Stufengang an, einen von Gott zum Heile und zur Erziehung der Menschen so geordneten. So gewiss nämlich der Glaube fortschreiten soll zum Wissen, so gewiss setzt die religiöse Erkenntniss den Glauben voraus; „es muss der Glaube dem Wissen vorangehen." Kein religiöses Wissen ohne Glauben. „Ferne sei es, dass wir deshalb glauben wollen, um die Gründe der Vernunft weder zu suchen, noch anzunehmen; da wir ja gar nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Aber es gibt Dinge, welche wir zur Zeit mit der Vernunft noch nicht aufzufassen

vermögen; da muss nun der Glaube vorangehen. Auch der Prophet sagt: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht erkennen, und gibt damit den Rath, dass wir zunächst glauben sollen, damit wir das, was wir glauben, alsdann auch erkennen." Gewöhnlich ist es der Autoritätsglaube, welchen Augustin mit diesem Glauben meint, der den Willen ebenso sehr reinigt, als er den Schwachen stützt und ihm eine Stufe ist für Höheres; — Milch und Zucht zugleich. „Wandelnd in dem, wozu wir gekommen sind, werden wir auch dahin gelangen, wo wir noch nicht sind. Bevor wir jene Wahrheit, die nur mit reinem Geiste geschaut wird, zu betrachten vermögen, müssen wir uns durch den Glauben vorläufig für künftige höhere Erleuchtung aus Gott empfänglich und würdig machen.... Der (Autoritäts-) Glaube nähret die Kleinen, welche noch gleichsam in der Wiege zeitlicher Dinge sind, mit Milch, und wir wandeln durch den Glauben noch nicht in der Anschauung. Wenn wir aber nicht im Glauben wandeln, so können wir nicht zur Anschauung gelangen, die nicht vorübergeht, sondern bleibt, indem wir vermittelst der geläuterten Vernunft der Wahrheit anhangen." Und: „Der Anfang der wahren Religion ist allezeit ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter irgend eine Autorität, und zur wahren Religion gelangt Keiner ohne vorläufigen Glauben an das, was jeder erst später durch ein Leben nach den Grundsätzen dieses Glaubens zu erfassen und zu ergreifen tüchtig und würdig ist.... Im Gegensatze gegen die, denen unser Glaube missfällt, bin ich der Ueberzeugung, dass man ohne Einsicht in die Sache glauben soll, und halte dafür, dass ein solcher Glaube nicht nur der sicherste Weg zur Vernunfterkenntniss und zugleich das erspriesslichste Mittel, die Seele zur Aufnahme für Samenkörner der Wahrheit zu befähigen, sondern auch die einzige Bedingung sei, durch welche die Wiedergenesung kranker Seelen möglich ist." Umgekehrt aber „durch Anschauung der Wahrheit das Gemüth reinigen wollen, statt durch vorläufige Reinigung des Gemüthes für die Anschauung der Wahrheit tüchtig zu werden, ist ganz gewiss ein verkehrtes und ordnungswidriges Unternehmen."

Augustin nennt den Stufengang vom Glauben zum Wissen, wie er ihn auffasste, „eine Arznei der Seele, welche durch göttliche Vorsehung und nicht auszusprechende Güte dargereicht wird." Er findet ihn „vollkommen schön". „Die Autorität heischt den Glauben und bereitet den Menschen vor auf die Vernunft; die Vernunft leitet zum Verständniss. Weil wir aber in's Zeitliche verschlagen wurden, und Liebe zu ihm uns den Zugang zum Ewigen wehrt, so ist auch eine zeitliche Arznei, welche nicht Wissende, sondern Glaubende zum Heile ruft, die erste, nicht ihrer Natur oder Trefflichkeit nach die erste, sondern nach der Ordnung der Zeit .... Solchen äusserlichen Zeichen müssen Kinder nothwendig anhängen, fast nothwendig auch Jünglinge. Mit fortschreitendem Alter hört diese Nothwendigkeit auf."

Augustin hatte Gelegenheit gehabt, hierüber seine Erfahrungen zu machen in seinem Verhältnisse zu den Manichäern, die den formalen Satz aufgestellt, dass man nichts glauben solle, als wovon man die Einsicht habe. Er hatte diesen Satz lange Zeit selbst auch geglaubt, endlich aber durchschaut. Die ganze bisherige Entwickelung ist grossentheils das Resultat seiner im Gegensatz zu dieser manichäischen Behauptung gewonnenen Einsicht und Lebenserfahrung.

So gewiss aber die religiöse Erkenntniss den Glauben voraussetzt, so gewiss soll, und dies ist nun der andere Satz Augustins, jeder Glaube auch fortschreiten zur Erkenntniss. „Jeder, welcher erkennt, glaubt auch, wiewohl nicht Jeder, welcher glaubt, erkennt." Aber allerdings, fügt er bei, „glaubt nicht Jeder, welcher denkt, zumal sehr Viele durch ihr Denken den Glauben auflösen wollen; jedoch Jeder, welcher glaubt, denkt, und glaubend denkt und denkend glaubt er."

Wie übrigens das Glauben sich zum Wissen entwickeln solle, spricht er oft genug aus. „Ferne sei es, dass Gott das in uns hasste, worin er uns den Vorzug anerschaffen hat vor allen übrigen Geschöpfen der Erde. Ferne, sage ich, sei es, dass wir deshalb glauben sollen, damit wir keine Vernunft annehmen oder sie bei Seite stellen.....

Denn wenn es ja vernünftig ist, dass in hohen Dingen, die noch nicht erfasst werden können, der Glaube der Erkenntniss vorangeht, so geht ohne Zweifel doch immer etwas Vernunft, welche hiezu bestimmt, dem Glauben voran;" oder wie Augustinus in seiner Antwort an Consentius sagt: „was wir festhalten in der Sicherheit des Glaubens, soll auch durch das Licht der Vernunft anschaulich gemacht werden."

Zu dieser innern Erkenntniss sich erheben, wird jedoch immer das Werk nur Weniger sein und selbst in diesen stets Stückwerk bleiben. „Was übrigens Gott gewollt hat, dass wir nicht wissen, das lasst uns gerne nicht wissen."

Diese augustinische Auffassung von Glaube und Wissen ist unbestreitbar einer der Punkte, durch dessen Entwicklung er grossen Einfluss auf die spätere Theologie, besonders auch des Mittelalters, ausgeübt hat. Sein Satz: der Glaube müsse dem Wissen vorangehen, wurde maassgebend. Und selbst noch in der neueren Entwickelung der Theologie ist man wieder zurückgekommen auf ihn als einen Fundamentalsatz, nur dass man ihn anders gefasst hat als Augustin.

Uebrigens sind weitaus die meisten der bisher angeführten Fragen, besonders diejenigen über die Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Glaubens, wie wir dies oben schon andeuteten, ein Resultat des Kampfes mit dem Manichäismus, wie sie denn auch zum weitaus grössern Theil den antimanichäischen Schriften, die wir oben anführten, entnommen sind.

Die Philosophie.

An diese Gedanken Augustins über Wahrheit, Vernunft, Offenbarung, reihen sich wie von selbst seine Auslassungen über die Philosophie, worüber wir bereits einiges Charakteristische vernommen haben. Auch Augustin hatte, wie wir aus seinem Leben wissen, seine philosophische Periode, in der er der neuplatonischen Philosophie sich mit Vorliebe zuwandte. Aus ihr sind ihm nicht blos manche Reminiscenzen, z. B. solche, die sich auf seine Erkenntnisstheorie und Psychologie beziehen, geblieben; sie ist ihm auch für die Uebergangszeit von der Skepsis der Akademie bis zu seinem christlichen Bekenntniss von unverkennbarem heilsamem Einfluss gewesen. Wie viel er diesem Neuplatonismus zutraute, sagt er uns selbst: „Was auf dem Wege der schärf-

sten Vernunft zu erlangen ist, hoffe ich jetzt bei den Platonikern zu finden, ohne jedoch mit unsern h. Schriften in Widerspruch zu kommen; denn so bin ich gesonnen, dass ich das, was wahr ist, nicht blos durch den Glauben, sondern auch durch das Erkennen zu erfassen ungeduldig strebe." Hier hören wir noch den Theologen im Philosophenmantel. Je mehr er sich aber in die Fragen der Theologie versenkte, desto mehr trat die Philosophie in seiner Achtung zurück, und immer illiberaler werden seine Urtheile über sie. „Auch die Philosophen gehören zur Stadt des Teufels, und diese heisst wohl wegen der Verwirrung, in der sie sich unter einander befinden, Babel." Ihrer Uneinigkeit gegenüber hebt er die Eintracht in der Stadt Gottes hervor — als ob nicht gerade er von Erfahrungen hätte sprechen können, die nichts weniger als diese sog. Einmüthigkeit der Christen bezeugen.

Selbstverständlich ist es nicht der Philosophe, sondern der Theologe Augustinus, dessen Durchschnittsansichten wir im Folgenden vernehmen. Die Philosophie nennt er die Tochter der Vernunft, deren Vorzüge und Mängel, deren Licht und Schatten sie theile. Sie habe, das bekennt auch noch der spätere Augustin, Wahrheiten geahnt und zu Tage gefördert, und wie sollte sie nicht? — sei doch die Mutter, die sie geboren, die Vernunft, wenn auch eine subjektive, depravirte, doch immer noch Vernunft und habe noch einigen Zusammenhang mit der ewigen Vernunft, trage noch einige Spuren derselben an sich. „Sie sieht einigermaassen und wie durch Beschattung, wohin zu streben ist." Und „irrten die Philosophen auch auf mannigfaltige Weise, so hielt sie dennoch das natürliche Licht ab, sich ganz vom Wege der Wahrheit zu entfernen." Weil aber — wenn auch Vernunft — doch immer die subjektive und depravirte Menschenvernunft die Mutter dieser Philosophie sei, darum tragen ihre Resultate auch diesen Stempel. Daher komme es, dass selbst das Wahre, das sie zu Tage förderte, nicht in der wahren Form als solcher, nicht in der ursprünglichen Autorität, die ihm zukomme, erschienen sei, sondern als Menschenwerk; und dass es eben darum auch nicht seine Macht,

die es haben sollte, über die Menschen habe. Daher ferner der Mangel an Einheit in den Philosophieen; daher auch der Widerspruch „zwischen dem, was sie öffentlich annehmen und was sie geheim lehren, zwischen Religion und Philosophie, so dass sie etwas Anderes vor dem Volke als Religion verkünden, etwas Anderes, unter Anhörung eben dieses Volkes, als eigene Lehre vortragen."

Zu den Ursachen, auf welche die gerügten Uebel in der Philosophie zurückzuführen seien, zählt dann Augustin auch noch diese, „dass die Philosophen, die in ihren Studien einzig darauf ausgehen sollten, den Weg zu finden, wie sie leben sollten, um die Glückseligkeit zu erlangen, diesen Weg als Menschen mit menschlichen Sinnen und durch menschliche Schlüsse suchten. Was thut aber, oder wohin richtet und wendet sich nicht die menschliche Unglückseligkeit, um zur Seligkeit zu gelangen, wenn das göttliche Ansehen sie nicht führt?" Wir sehen, Augustin schliesst Fürwitz, Eitelkeit, Stolz u. dergl. durchaus nicht aus von den Gründen, weswegen die Philosophie so unvollkommen sei; aber alle diese Gründe sind ihm sekundärer Art; der letzte, der tiefste, der wesentliche ist ihm die Beschaffenheit der Menschenvernunft als subjektiver, in ihrem Unterschiede von der objektiven, sich selbst gleichen.

Das Beste noch schreibt er der neuplatonischen Philosophie zu, obgleich er auch an ihr rügt, sie sei lieblicher zu lesen, als kräftig im Ueberzeugen. Sie ist ihm der Höhepunkt der hellenischen Philosophie, „die zuvor in zwei Hauptzweige sich spaltete: Die Naturphilosophie des Pythagoras einerseits und die ethische Philosophie des Sokrates andererseits, welcher der erste war, der die gesammte Philosophie auf die Besserung und Ordnung der Sitten lenkte, während vor ihm alle andern ihren grössten Fleiss blos auf die Erforschung der Natur verwendet hatten." Indem nun der Platonismus beide, den Pythagoras und Sokrates, in einer höheren Einheit vereinigte, habe er dadurch die Philosophie zu ihrer Vollendung geführt. Durch ihn, sagt Augustin, sei die ganze Philosophie nach ihren drei Theilen, in die sie Plato eingetheilt, als: Naturlehre, Vernunftlehre und Sittenlehre,

restaurirt oder vielmehr erst recht begründet worden. Und zwar die Naturlehre: „Sofern sie (die Platoniker) lehrten, dass kein Körper Gott sei, weshalb sie auch alle Körper überstiegen, Gott zu suchen; desgleichen sahen sie auch, dass, was immer veränderlich ist, nicht Gott sein könne, und überstiegen daher auch jegliche Seele und alle veränderlichen Geister, den höchsten Gott zu suchen; dann sahen sie, dass alle veränderlichen Dinge, was sie sind, nur von dem sein können, der, selber unveränderlich, von Niemand sei erschaffen worden." Die Vernunftlehre aber: „Sofern sie das Sinnliche von dem Geistigen schieden und weder den Sinnen benahmen, was sie vermögen, noch auch ihnen mehr gaben, als sie vermögen, vielmehr die geistigen Begriffe aus dem Geiste ableiteten, das Licht des Geistes aber, wodurch wir Alles lernen, Gott selbst nannten, der alle Dinge erschaffen hat." Die Sittenlehre: „Sofern sie das höchste Gut darein setzten, nach der Tugend zu leben, und erklärten, dass derjenige allein zu Tugenden gelangen könne, der Gott erkenne und ihn nachahme, ohne welches nicht möglich sei, glückselig zu leben. Daher Philosophiren nichts Anderes sei, als Gott lieben."

Das sind die Gründe, warum Augustin die Platoniker, „oder wer immer solche Ansicht unter den Heiden hatte", allen andern Philosophen vorzog. „Während nämlich alle andern ihren Verstand und ihre Studien dahin richteten, wie sie die natürlichen Ursachen der Dinge auffänden und die Regel erkundeten, zu lernen und zu leben, haben diese, sobald sie Gott erkannten, auch in ihm den Ursprung des Weltalls, das Licht der Wahrheit und den Quell der Glückseligkeit erkannt." Unserm Augustin ist nun einmal Gott das Erste und Letzte, alles Andere nur um seinetwillen. Und von diesem Leben glaubt er im Platonismus etwas zu verspüren. Darum sagt er auch geradezu, Niemand stehe den Christen näher als die Platoniker, sie seien in manchen Punkten Eins mit ihnen; „und wenn sie jetzt wieder erstehen könnten, jene Weisen, und umherwandeln in den verlassenen Tempeln uud überfüllten Kirchen, wo die Seele hinweg von dem Tande der zerrinnenden irdischen Güter sich sättigt mit ewigen Gedanken und geistigen Schätzen, dann würden

sie wohl offen bekennen, das sei es, was sie dunkel geahnt; und was ihnen als Ideal vorgeschwebt, sei hier im Christenthum Realität geworden; ja sie würden mit Veränderung weniger Worte und Sprüche Christen werden, wie ja auch die meisten Platoniker der neuern Zeit es geworden sind.“ Augustin kann nicht umhin, sich über den Ursprung dieser Verwandtschaft zu fragen. Da meint er nun das eine Mal, Plato habe aus den h. Büchern geschöpft. Er will, wie man sieht, auf äusserlichem Wege den platonischen Idealismus ableiten und verstehen; und wenn er auch in der Art, wie er diese Ableitung geschichtlich nachzuweisen suchte, sich später korrigirte, so wirft er die historische Verbindung doch nicht von sich. Indessen vergisst er doch eben so wenig, hinzuweisen auf die ursprüngliche Gottesoffenbarung in den Menschen, auf das Wort des Apostels: „denn das Wissen, dass Gott sei, ist ihnen kund; Gott hat es ihnen kund gethan.“

Was nun die angeführten Aeusserungen über die Verwandtschaft des Platonismus und des Christenthums betrifft, so stammen sie allerdings aus der ersten christlichen Zeit Augustins; der spätere Augustin hat schon anders geurtheilt. Es ist denn doch nicht der christliche Monotheismus, der sich dort kund thut, Augustin kann sich das nicht bergen. Bei aller Richtung auf das Eine, Geistige, doch wieder Götterlehre und Götterdienst auf der einen Seite, auf der andern Pantheismus, aber kein wahrhaftiger lebendiger Gott; und so fand er das alte Wort des Paulus bestätigt, dass auch die Weisesten in ihrem Dichten eitel geworden seien. Darum so hoch er auch den Plato stellt unter den Heiden — weder einem Propheten, noch einem Apostel, noch sonst einem Christen, nicht einmal dem Geringsten unter den Christen mag er an die Seite gestellt werden.

Philosophie und Offenbarung.

Noch wollen wir den Unterschied zwischen der Offenbarung und der Philosophie, wie Augustin ihn bestimmt, ähnlich dem zwischen Vernunft und Offenbarung, berühren. Die Offenbarung, dies bezeichnet er als einen Hauptunterschied von der Philosophie, gebe ihre Aus- und Ansprüche nicht in der Form menschlichen Denkens und Bestimmens, son-

dern in der ihr entsprechenden Form göttlicher Autorität und dadurch erst in der den Menschen Achtung gebietenden und gesetzgeberischen Weise. „Was immer unter so vielem Falschen und Irrigen die Philosophen Wahres schauen konnten und durch mühsame Erörterungen die Menschen zu überzeugen strebten, z. B. dass Gott diese Welt erschuf und sie durch eine höchste Vorsehung regiert, was immer sie vom sittlichen Werth der Tugend, von der Liebe zum Vaterland, von der Treue der Freundschaft, von einem guten Leben und andern Dingen lehren mochten, wiewohl sie nicht wussten, auf welches Ziel und in welcher Weise sie es auf dasselbe zurückführen sollten: dies Alles ward dem Volke der Stadt Gottes durch göttliche Stimmen, wenn gleich durch Menschen befohlen, nicht durch streitige Beweise angerathen, auf dass, wer immer diese Lehren erkennte, sich fürchte, nicht die Erfindungen des menschlichen Verstandes, sondern die Aussprüche Gottes zu verachten.“ Was ferner die Philosophie nur ahnungsweise, dunkel habe, gebe das Christenthum im vollen Glanze der Wahrheit. Augustin weist hier besonders hin auf den Logosbegriff der Platoniker — eine Ahnung von dem Gottlogos, dem Gottessohne, von Christus. „Laut sprichst du, sagt Augustin zu Porphyrius dem Neuplatoniker, von dem Vater und dem Sohne desselben, den du die väterliche Erkenntnisskraft oder seinen Sinn nennst, und von Einem, der zwischen beiden in der Mitte ist und unter welchem, wie wir erachten, du den heil. Geist verstehest; diese aber nennst du, nach eurer Weise, drei Götter. Wendest du aber auch hier unrichtige Worte an, so hast du doch eine Ahnung. Allein nimmer wollt ihr die Menschwerdung des unwandelbaren Sohnes Gottes erkennen, wodurch wir erlöst werden. Ihr sehet also einigermaassen, aber nur von fern und mit verfinsterten Augen das Vaterland, wo wir bleiben werden; doch wandelt ihr nicht auf dem Wege, der dahin führt.“

Nicht blos habe die geoffenbarte Religion das Wahre, was die Philosophie doch nur ahne, deutlich und klar, sondern auch ohne alle Beimischung von Falschem; dazu habe sie auch das Wahre, das man sonst nirgends findet.

„Der Mensch kann aus der Wissenschaft der göttlichen Bücher erlernen, was nur sein kann. Ist es schädlich, findet er es darinnen verdammt; ist es nützlich, findet er es ebenfalls. Und nachdem er Alles da gefunden, was er sonst Nützliches erlernt hat, so wird er noch weit mehr im Ueberfluss finden, was sonst nirgends, und dazu in wundersamer Höhe und wundersamer Einfalt."

Auch den Unterschied, auf den die alten Christen sich so viel einbildeten und der doch keine historische Wahrheit für sich hatte, hebt Augustin hervor, dass gleichwie die Philosophieen und ihre Bekenner in sich zerrissen, so die Offenbarung und ihre Träger in sich Eins seien; ebenso sei eine Einheit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Spekulation, nicht wie bei den Heiden eine Verschiedenheit, eine Zerrissenheit, die auf einen unheilbaren Bruch und Widerspruch weise. „Sähen wir auch nur diese Eine Krankheit durch das Christenthum geheilt, so dürfte Keiner läugnen, dass es unaussprechlichen Lobes würdig sei."

Unserm Augustin ist indessen dies noch nicht genug. Er meint, der Christ erst stehe auf der Höhe, um die Philosophie nach ihrer wahren und falschen Seite zu werthen; überhaupt alles Wahre und Gute der weltlichen Wissenschaft finde erst im Christenthum und durch dasselbe sein Licht, seine rechte Stellung, Bedeutung und Anwendung. Darum solle der Christ die Wahrheit, wo er sie finde, getrost anerkennen und aufnehmen, im rechten Geiste und zu rechtem Gebrauche anwenden und ihre Güter als sein eignes Reich in Anspruch nehmen. „Was die Weltweisen, z. B. die Platoniker, Wahres und dem Glauben Gemässes gelehrt, das hat der Christ nicht zu fürchten. Wir sollen uns dies vielmehr als von unrechtmässigen Besitzern zu unserem Gebrauche aneignen. Die Aegypter hatten nicht allein Lasten und Götzen, die das Volk Israel verabscheute und floh, sondern auch goldene und silberne Gefässe und Kostbarkeiten an Kleidern und anderem Geräthe, die das Volk Gottes beim Auszug aus Aegypten sich zueignete zu einem besseren Gebrauche, nicht zwar aus eigener Macht, sondern auf Befehl Gottes, da sie Alles von den Aegyptern entlehnt über-

kamen, das diese missbrauchten. Eben so haben auch die Heiden ihre eingebildeten und abergläubischen Dichtungen und schwere Lasten, die der Mühe nicht lohnen, die jeder von uns, der unter der Anführung seines Erlösers aus ihrer Gemeinschaft tritt, verabscheuen und von sich werfen muss; aber sie haben auch freie Künste, die zum Dienste der Wahrheit tauglicher sind; auch Sittenregeln, die viel Nützliches enthalten und manches Wahre, was die Verehrung des Einen Gottes selbst betrifft, dies gleichsam als ihr Gold und Silber, das sie nicht aus sich selbst gegraben, sondern gleichsam aus den Erzgruben der durch göttliche Leitung sich überall erstreckenden Wahrheit; was sie nun missbrauchen in verkehrter und gottloser Weise zum Dienste der Sünde und der Dämonen, dies soll und darf der Christ, der von ihrer Gemeinschaft sich abgesondert, mit allem Rechte von ihnen nehmen, ihr Gold und Silber und andere Kostbarkeiten, d. h. ihre guten Lehren, ihre nützlichen Künste und Wissenschaften ihnen entreissen und sich zu eigen machen zum h. Dienste des Evangeliums. Auch darf man ihre Kleidungsstücke anthun und im Besitz behalten, d. h. menschliche Anstalten, die der menschlichen Gesellschaft, deren wir nicht entbehren können, nützlich sind; jedoch soll man sie zu einem christlichen Gebrauche verwenden." Und an einer andern Stelle sagt Augustin: „Ein guter und wahrer Christ weiss, dass die Wahrheit, die er bekennt und erkennt, seinem Herrn angehöre, wo er sie auch immer findet."

Was wir Augustin sagen hörten, lesen wir auch bei andern Kirchenvätern, gerade auch diese geistreich sein sollende Deutung des Diebstahls an den Aegyptern. Was aber Augustin damit hat sagen wollen, ist unter Anderm sicherlich auch der Gedanke, dass die freien Wissenschaften nicht zur spezifischen Domäne des Christenthums gehören, ihr Erwerb und Besitz nicht den Werth und das Gut des Christen bilden, der an ihnen eher einen drückenden und hemmenden Ballast zuweilen erfahre. Augustin fand, und mit den Jahren zunehmend, der Lasten und der unnützen Zuthaten in der weltlichen Wissenschaft immer mehr, die

statt zu Gott, dem Ziele, hinzuführen, auf dem Wege festhalten; er fand, dass es viele heilige Männer gebe ohne die freien Wissenschaften, viele dagegen, die wissenschaftlich seien und doch nicht heilig leben. Und weit über alle Wissenschaftlichkeit setzt er jene Eine ewige Wissenschaft Gottes, in der und um deretwillen alles Andere erst Werth habe. „Selig, der dich kennt, mein Gott, auch wenn er sonst nichts weiss; wer aber dich kennt und sonst kenntnissreich ist, ist nicht um dessetwillen seliger, sondern selig allein um deinetwillen."

Die h. Schrift und die Apokryphen.

Wir lassen jetzt die Ansichten Augustins über die h. Schrift und die Grundsätze, die er für die Erklärung derselben aufstellt, folgen.

Die Nothwendigkeit eines Gefässes, darin die Offenbarung in Worte gefasst sei, hängt ihm, wie wir oben sahen, mit der Nothwendigkeit der Offenbarung überhaupt zusammen. Unter h. Schrift versteht nun Augustin die Bücher, in denen diese Offenbarung in Worte gefasst ist, wie sie als solche von der Kirche anerkannt und aufgenommen sind. Sie ist die Sammlung der kanonischen Schriften. Von ihnen unterscheidet er streng die apokryphischen Bücher, „solche, welche die Reinheit der Bibel nicht aufnimmt, ... weil sie zwar den Namen von Gott wohlgefälligen Verfassern an sich tragen, aber in der That nicht von ihnen herrühren, und deren geheimer Ursprung (daher ihr Name) den Vätern, die uns die heiligen und göttlichen Schriften durch eine offenkundige und sehr gewisse Ueberlieferung übergeben haben, gänzlich unbekannt war;" oder „solche, welche von Menschen als solchen, ohne dass sie von Gottes Geiste inspirirt gewesen wären, aufgezeichnet wurden; daher sie neben manchem Wahren auch vieles Falsche enthalten." Ein Hauptkennzeichen apokryphischer Bücher ist: „wenn sie gegen den Glauben der kanonischen Schriften streiten."

Die Dignität und Autorität der h. Schriften.

Die h. Schrift bezeichnet Augustin nicht als Menschenschrift, Menschenwerk, sondern als Gottesschrift. „Es sind uns aus der himmlischen Stadt, aus der wir verbannt sind, Briefe zugekommen; diese Briefe sind die h. Schriften ... Er, der früher durch die Propheten, dann durch

sich selbst, späterhin aber durch seine Apostel so viel redete, schuf, als er es für nöthig erachtete, auch jene Schrift, die kanonisch genannt wird und im Glanze des höchsten Ansehens strahlt." Es ist, will Augustin sagen, Eine That Gottes: die geschichtliche, wirkliche Offenbarung und deren göttlich eingeleitete und geleitete Aufzeichnung; die erste wäre unvollständig ohne die letztere: mit der einen steht oder fällt die andere. Die ganze Schrift ist, wie sie ist, nicht aus zufälligen Regungen des menschlichen Willens, sondern durch die Anordnung der allerhöchsten Vorsehung Gottes entstanden, erhaben über die Schriften aller Völker . . . Die Männer, die die h. Schriften schrieben, schrieben als Organe Gottes und seiner Weisheit, die in heilige Seelen einkehrt, Freunde Gottes bildet und ihnen ihre Werke ohne Wortgeräusch im Innern erzählt. Darum hören wir Gott nirgends deutlicher, als in den h. Schriften, und wir lesen sie, um zwar zunächst die Gedanken und Willensmeinungen ihrer Verfasser, durch sie aber den Willen Gottes selbst zu erkennen; darum verachten wir aber auch, wenn wir sie verachten, nicht Erfindungen des menschlichen Verstandes, sondern die Aussprüche Gottes." Mit Einem Worte: „nicht diese und jene Männer schrieben die Schriften, sondern durch sie der h. Geist, Gott selbst."

Diese Inspiration, d. h. dieses Bewusstsein von der Göttlichkeit der h. Schrift hält Augustin entschieden fest; doch hat er diesen Charakter nicht bis in's Aeusserlichste premirt. „Wenn man fragt, sagt er in seinem Buche über die Harmonie der Evangelien, welche Worte Johannes der Täufer gesprochen, ob wie Matthäus oder wie Markus berichten, so hat man hier auf keine Weise anzustossen. Die Gedanken sind wesentlich für die Erkenntniss der Wahrheit, in welchen Worten sie auch entwickelt sein mögen. Es ist noch kein Gegensatz, wenn der Eine diese, der Andere jene Ordnung der Worte hat, wenn der Eine beibringt, was der Andere übergeht; denn wie Jeder sich erinnerte und wie es Jedem zusagte, entweder kürzer oder länger, wenn auch denselben Gedanken, mitzutheilen, so that er's, wie klar."

Uebrigens dehnte Augustin die Annahme einer allge-

meinen göttlichen Leitung selbst auf die Uebersetzung der Septuaginta aus; „denn der nämliche Geist, der in den Propheten war, wenn sie weissagten, war auch in jenen siebenzig Männern, als sie diese Weissagung dollmetschten.“ Und selbst auch, wenn Uebersetzung und Text verschieden sind, fühlt er sich nicht genirt; „denn der Geist konnte allerdings aus göttlichem Ansehen auch Anderes dergestalt sagen, als ob der Prophet beides gesagt hätte, auch Einiges auslassen und Anderes einschalten, um auf solche Weise zu zeigen, dass der Uebersetzer sich nicht in menschlicher Knechtschaft an den Buchstaben band, sondern vielmehr der göttlichen Gewalt folgte, die seinen Geist erfüllte und regierte.“

Augustin selbst bediente sich übrigens vorzugsweise der lateinischen Versionen des A. und N. T., besonders der Itala; später auch der Vulgata. Das Griechische war ihm nicht so geläufig.

Eine göttliche Dignität nimmt übrigens Augustin für das alte wie für das neue Testament in Anspruch, deren gegenseitiges Verhältniss er kurz dahin definirt, das alte sei das verhüllte neue, das neue das verhüllte alte Testament. Selbstverständlich vindizirt er aber den Büchern, „die im eigentlichen Sinne die christlichen sind,“ d. h. dem N. T., eine vorzüglichere Würde, „sofern die alten nur Vorherverkündigungen der neuen sind.“

Eben nun, weil von göttlicher Dignität, darum hat die h. Schrift für Augustin auch eine göttliche Autorität. „Ich gestehe, schreibt er an Hieronymus, dass die kanonischen Bücher die einzigen sind, denen ich gelernt habe, solche Ehrfurcht zu bezeugen, dass ich des festesten Glaubens bin, keiner ihrer Verfasser habe sich in Etwas geirrt. Finde ich aber Etwas, was der Wahrheit entgegen zu sein scheint, so muss ich annehmen, entweder mein Kodex sei falsch, oder der Uebersetzer habe den Sinn nicht recht ausgedrückt, oder ich habe es nicht recht verstanden. Alle andern Schriftsteller lese ich so, dass, wie sehr sie sich auszeichnen mögen durch Heiligkeit oder Weisheit, ich nicht deswegen Etwas für wahr glaube, weil sie es so gedacht haben, sondern weil sie mich durch kanonische Schriftsteller (die Bibel) oder

durch Vernunftgründe haben überzeugen können, dass, was sie meinen, der Wahrheit entsprechend sei."

Augustin hält also Etwas für wahr, weil es in der Bibel steht. In der Bibel steht es aber, weil es wahr ist.

Die Autorität der Bibel als absolute unterscheidet Augustin von der aller Menschen, auch der begnadigtesten, auch aller Konzilien. „Diese liest man nicht so, als ob man gegen sie keine andere Meinung haben dürfte, wie wenn sie im alleinigen Besitze der lautern und ungetrübten Wahrheit wären; jener aber müssen wir weichen, ihr dienen, ihr uns unterziehen; an ihr darf nicht gezweifelt und bestritten werden, ob Etwas wahr und recht sei, was in ihr steht. Sie ist in sich abgeschlossen (kanonisch); Briefe von Bischöfen aber, welche nach dem geschlossenen Kanon geschrieben wurden oder geschrieben werden, mögen durch eine noch tiefere Einsicht irgend eines in dieser Sache Erfahrenern oder durch die gewichtige Autorität anderer Bischöfe oder durch Konzilien zurechtgewiesen werden, wo sie eben von der Wahrheit abgewichen sind; und die Konzilien selbst, die aus einzelnen Provinzialkirchen bestehen, müssen den allgemeinen Kirchenversammlungen ohne Umschweif weichen; aber auch diese können oft durch folgende verbessert werden, wenn, was früher verschlossen war, nun zum Bewusstsein kommt. Einzig und unantastbar steht allein die Autorität der h. Schrift da."

Mit der Autorität der Väter hält es Augustin ebenso. Er stellt sie hoch; aber ausdrücklich sagt er: „Wir dürfen die Schriften der kirchlichen Schriftsteller, wenn sie auch noch so katholisch und preiswürdig sind, durchaus nicht wie die kanonischen Schriften halten, so dass uns nicht erlaubt wäre, bei aller Hochachtung, die man ihnen schuldet, Etwas in ihren Schriften zu missbilligen oder zu verwerfen, wenn wir etwa fänden, dass sie anders gedacht hätten, als der Wahrheit gemäss ist, sei dies nun von uns oder von Anderen unter dem göttlichen Beistand an's Licht gebracht. So halte ich es in Bezug auf die Schriften Anderer; so will ich, dass Andere es mit den meinigen halten."

Ihr Charakter.

Der Inhalt der h. Schrift, um auf diesen nun überzugehen, bildet unserm Augustin, gleich der Offenbarung Gottes an seine Menschheit, ein einheitliches Ganze voll wundersamer Uebereinstimmung. „Ferne sei es, dass die Verfasser der h. Bücher, aus welchen unsere Bibel besteht, auf irgend eine Weise unter sich uneins wären. Es ist ja Ein Gott, der durch ihre Verfasser gesprochen .... Und eben das ist das Charakteristische der echten Verfasser der h. Schriften, dass sie vollkommen Eins unter sich, in durchaus keinem Widerspruch stehen.“ Nach dieser Seite hin bilden die h. Schriften den geraden Gegensatz zu dem „Babel“ der weltlichen Philosophieen und Bücher.

Diese Einheit der h. Schriften will Augustin aber gleich der Offenbarung, die sie enthält, nicht als eine abstrakte gefasst wissen, nicht als Einerleiheit; sie ist ihm im Verhältniss zu den Menschen, an die und zu deren Erziehung sie gerichtet ist, eine pädagogische, sukzessive. Von diesem Standpunkt fasst er das alte Testament. Die Manichäer, in deren Schoosse er so manche Jahre zugebracht, hatten ihre Angriffe zumal gegen dies alte Testament gerichtet, gegen seine anthropopathische, grobsinnliche Darstellung, die sie ihm vorwarfen. Augustin selbst war lange Zeit, wie wir aus seiner Lebensgeschichte wissen, in den tiefsten Vorurtheilen gegen das alte Testament befangen gewesen. Ein Christ geworden, hielt er es nun für unerlässliche Pflicht, sowohl zur eigenen Befestigung als zur Befestigung schwankender Mitchristen das alte Testament zu rechtfertigen. „Allerdings ist es leicht, über einige Gegenstände desselben, und zwar über solche, welche unwissenden und unachtsamen Menschen, die stets die grössere Zahl ausmachen, zum Anstoss gereichen können, oberflächliche Klage zu führen. Nur Wenige hingegen sind im Stande, die Geheimnisse desselben auf eine gemeinfassliche Weise in Schutz zu nehmen, und diese Wenigen lieben öffentliche und ruhmsüchtige Schulstreite nicht und sind deswegen auch nur Solchen bekannt, die mit rastlosem Eifer ihnen nachforschen.“ Der Hauptgrund jedweder Verkennung des alten Testaments — wo es nicht überhaupt Abneigung, ja Hass sei gegen die Offen-

barung — ist übrigens nach Augustin die Verkennung des Standpunktes des alten Testaments oder der Offenbarung desselben. So gewiss nämlich sei, dass der Inhalt beider Testamente nur Einer sei im Wesensgrunde und „beider Testamente Gott nur Einer," — Augustin hat darüber, wie weit es die Sittenlehre beschlägt, ein eigenes Büchlein geschrieben, — so gewiss sei eine Verschiedenheit beider in Betreff des Standpunktes, den beide einnehmen. „Es zeugt dies aber eben so wenig von einer Wandelbarkeit Gottes, als die Hervorbringung der immer wandelbaren Welt." Dieser eigenthümliche Standpunkt der alttestamentlichen Offenbarung ist ihm aber kein anderer, als der eines Vaters zu seinen Kindern einerseits, der Standpunkt der Erziehung, Zucht; und anderseits der Standpunkt der Menschen als annoch Kinder zu ihrem Vater, der kindliche; daher „dort Furcht, hier Liebe, dort Knechtschaft, hier Freiheit;" daher die anthropopathischen Ausdrücke von Gottes Traurigkeit, Reue, Eifersucht und dergleichen, an denen sich die Gegner so sehr stossen. „Was anders liegt darin, als dass sich die h. Schrift herablässt, um uns durch menschliche Vorstellungen zu göttlichen emporzuheben" (s. die Lehre von den Eigenschaften Gottes).

In diesen Gesichtspunkt schliesst Augustin auch das historische Moment, soweit es berechtigt ist. Und eben damit vertheidigt er auch die von den Manichäern so sehr angegriffene Vielweiberei im alten Testament. Es ist wesentlich der historische Gesichtspunkt, den er dabei festhält. Er betrachtet sie nämlich „als für jene Zeiten noch nothwendig zur Bevölkerung und Erhaltung der Nachkommenschaft." Es fragt sich nach ihm dann nur, ob sie, historisch einmal gerechtfertigt, sich auch sittlich rechtfertigen lasse. Auch das thut er; und er geht hiebei nicht von der Sache als solcher — die mit der Zeit, der Geschichte zusammenfällt, — sondern von der sittlichen Gesinnung aus, die damit verbunden wird, und kommt dann zum Resultat, dass bei einer Vielweiberei eben so grosse Mässigkeit beobachtet werden könne als bei einer Monogamie, und diese Möglichkeit findet er in der Wirklichkeit bei den Alten.

„Freilich können Jene dies nicht fassen, welche nicht nur innert den Schranken eines rechtmässigen Gebrauches der Ehe sich nicht halten, sondern noch überdies allen Ausschweifungen der fleischlichen Gelüste sich ergeben; sie können nicht glauben, dass jene Männer der Vorzeit mit vielen Frauen ein enthaltsames Leben führen konnten und nichts Anderes dabei vorhatten, als jenen Zeitverhältnissen gemäss Kinder zu erzeugen."

Neben dieses Prinzip stellt er dann noch das Typische, Vorbildliche, Prophetische als die andere Seite für eine richtige Auffassung des alten Testaments. „In den Gesetzen, z. B. über Sabbath, Beschneidung, Opfer, liegen so grosse Geheimnisse verborgen, dass jeder fromme Christ anerkennen wird, die geistige Bedeutung derselben sei nicht weniger heilsam, als die blos buchstäbliche Auffassung verderblich.... Lies alle Propheten und wenn du deinen Christum nicht findest, so wirst du kaum etwas so Geschmack-, Würz- und Salzloses lesen wie die Propheten; hast du aber einmal Christum darin gefunden, so wird das Lesen derselben dir nicht nur geschmackvoll sein, sondern es wird dich auch begeistern und dein Gemüth von der Fülle der Wahrheit trunken machen." Eine Unterschätzung des einfachen historischen und Ueberschätzung des typischen Sinnes, die nur auf dem Mangel einer gründlichen exegetischen Bildung beruht und deren sogenannte Spiritualität als eine ungesunde qualifizirt werden muss, wie hoch sie auch gestellt, ja als die allein christliche Interpretation gepriesen zu werden pflegte.

Von seinem Standpunkt aus findet nun freilich Augustin im alten Testament Alles in Ordnung; ja es erscheint ihm eben „als Ordnung in der Offenbarung Gottes", dass es so ist. Dieses wahre Verhältniss ergebe sich aber erst auf dem christlichen Standpunkte. „Denn in Christo wird (nicht zwar das alte Testament, aber) die Decke desselben aufgehoben, indem durch ihn verstanden und gleichsam enthüllt wird, was ohne ihn dunkel und verborgen bleibt. Das neue Testament ist im alten verborgen, das alte im neuen offenbar." Darum, meint Augustin, nur nicht leichthin und

oberflächlich abgesprochen! „Es kann ja geschehen, ja geschieht immer, dass Vieles den Ungelehrten ungereimt scheint, was, sobald es von Meistern ausgelegt wird, nur desto höheren Lobes würdig erscheint, als es vorher verächtlich erschien, und dessen Kern nach erbrochener Schale desto süsser schmeckt, je schwerer jene sich erbrechen liess."

Die Bedingungen ihres Verständnisses und ihrer Auslegung.

Welches ist nun aber unser Verhältniss zur h. Schrift, und welches sind die Bedingungen, die Schlüssel zu ihrem Verständniss? Dies ist die weitere Frage für Augustin. Da ist ihm das Erste, dass wir uns nicht mit unserem subjektiven Meinen über sie oder ihr gegenüber stellen, zum Richter uns über sie aufwerfen sollen. Die Manichäer hatten, klagt er, solchen Unfug getrieben; sie hatten nach Belieben, ohne weitere Gründe als ihr Meinen, was ihnen in der h. Schrift nicht mundete, für falsch oder für interpolirt erklärt, trotz dem übereinstimmenden Zeugnisse der Kirche für die Echtheit und Integrität. Ein solches Verfahren, meint nun Augustin, solche maasslose subjektive Kritik hebe aber überhaupt alles geschichtliche Zeugniss auf. „Ein allgemeiner Umsturz aller Urkunden wird erfolgen, eine Tilgung aller Schriften, welche dem Andenken gewidmet wurden, wenn dasjenige, was durch solche Verehrung der Völker bekräftigt worden und auf solcher Uebereinstimmung der Menschen und der Zeiten gegründet ist, so in Zweifel gezogen wird, dass man ihm nicht einmal den Glauben noch die Würde einer gemeinen Geschichte beimessen will. Was wirst du aus irgend einer Schrift anführen können, wo mir nicht dasselbe dawider zu sagen frei stehen möchte, sobald es meinen Erweisen zuwider wäre?"

Ueber die Auslegung der h. Schrift hat Augustin ein eigenes Buch geschrieben: „über die christliche Unterweisung." Er wollte „die Art und Weise und die Mittel, um den eigentlichen Sinn der Schrift zu erforschen, Andern zu Nutz und Frommen mittheilen, ... mit ausgestrecktem Finger auf einen unbekannten Stern deuten;" das will er, das kann er, mehr nicht; wenn nun aber „blöde Augen nicht einmal den Finger, geschweige den Stern sehen," dafür kann er nicht. Mit dem Finger kann er wohl deuten, „aber die

Augen nicht schärfen." Im Vorwort berührt und widerlegt er auch die möglichen Einwürfe, „die von der so heilsamen Schriftforschung abwenden und zu trügerischer Unwissenheit verleiten," zumal den „jener Schreier, dass überhaupt keine Regeln nothwendig seien, dass man vielmehr Alles von der göttlichen Gnade zu erwarten habe, die auch das Dunkle uns klar machen werde; dass man, mit Einem Worte, von Gott gelehrt sein müsse." Hiegegen bemerkt er, das Eine schliesse das Andere nicht aus sondern ein; Gott belehre zugleich durch Menschen als seine Organe; das sei seine Ordnung. „Paulus wurde zwar durch göttliche Stimmen zu Boden gestürzt; doch ward er, weitern Unterricht zu erlangen und mit der Kirche vereint zu werden, zu einem Menschen gesandt; Kornelius, der Hauptmann, hörte zwar vom Engel, dass sein Gebet und Almosen Gott angenehm gewesen, doch wird er dem Petrus zum Unterricht übergeben, durch den er nicht nur die Taufe empfangen, sondern auch vernehmen sollte, was er glauben, hoffen und lieben sollte. Ebenso gewiss ist es, dass jener Kämmerer der Königin Kandaze, als er den Propheten Jesajas las und nicht verstand, nicht zu einem Engel geschickt noch von einem Engel belehrt wurde, noch ward es ihm ohne Menschenhilfe von Gott in seinem Geiste geoffenbaret, sondern Philippus musste ihm mit menschlichem Worte und mit menschlicher Zunge die dunkle Stelle erklären. Auch Moses, der mit Gott selbst so oft gesprochen, schämte sich nicht, von seinem Schwager, einem Fremdlinge, einen Rath anzunehmen, wie er sein Volk regieren solle." Das sei die Ordnung Gottes; wäre sie das nicht, so wären ja die Menschen nicht seine Werkzeuge und Organe, wie sie es sein sollen. „Sollte er in Allem uns unmittelbar vom Himmel und durch die Engel belehren, wie er es jederzeit hätte thun können, schien er nicht dann gerade die menschliche Natur zu verschmähen, wenn er nicht durch Menschen den Menschen das Wort wollte spenden?" Diese Ordnung aber verachten, wäre gerade so, „als wenn man die Kinder durch Anleitung von Lehrmeistern die Sprache nicht lernen lassen wollte in Erwartung des h. Geistes, der ja den Aposteln

auch in einem Augenblick die Sprachengabe verliehen." Ebenso könnte man sagen, „Keiner habe den h. Geist, wenn er nicht die Sprachengabe habe". Vielmehr „soll man von einem Menschen in Demuth erlernen, was von ihm zu erlernen ist; und hinwiederum soll man, was man weiss und empfangen hat, ohne Stolz und Neid mittheilen. Es ist Gott versucht, wenn man weder die Kirchen zur Anhörung des Wortes Gottes besuchen, noch dergleichen lesen will, in Erwartung, bis man mit dem Apostel in den dritten Himmel entzückt werde und von Niemandem als aus dem Munde des Herrn selbst das Evangelium anhöre." Ueberdem diene diese Ordnung zur Belebung und Befestigung gegenseitiger Liebe unter den Menschen. „Und diese Liebe, welche durch das Band der Einheit die Menschen mit einander verbindet, hätte keinen Zutritt, sich in die Gemüther zu ergiessen und gleichsam sich mit ihnen zu vereinen, wenn die Menschen nichts durch Menschen lernen sollten." So gewiss es nun aber sei, dass durch Menschen Gott die Menschen belehre, so gewiss sei es, dass die Menschen, wenn sie dies thun, dies nur thun als Organe Gottes; dass somit Gott nicht ausgeschlossen, ihm die Ehre, die ihm gebührt, nicht geraubt werde. „Denn jedes Menschen gutes Werk und Wort ist nicht sowohl ihm, als dem, der die Wahrheit ist, zuzueignen. Der Mensch hat überhaupt nichts so, als wäre es ihm allein eigen, als die Lüge, die Sünde."

Als die Mittel zum Verständniss der h. Schrift bezeichnet Augustin zunächst die weltlichen Hülfen: Kenntniss der Natur, der Geschichte, der Geographie, der Sprachen, besonders der Grundsprachen. Er wünscht selbst eine Art biblisches Reallexikon. „Es haben, sagt er, Manche bereits alle die hebräischen, syrischen und ägyptischen Worte und Namen, oder wenn sonst noch eine andere Sprache in den h. Schriften vorkommt, die ohne Erklärung dasteht, gesammelt und erklärt, wie es Eusebius gethan in seiner Zeitgeschichte; es wäre noch zu wünschen, dass Einer, der dazu fähig, eine gleiche Sammlung und ein Verzeichniss machte von allen Orten, Thieren, Pflanzen, Steinen, überhaupt von Allem der Art, was in der Schrift vorkommt, mit beige-

setzter Beschreibung und Erklärung; dadurch würde er den Schriftbeflissenen einen grossen Dienst erweisen mit nicht geringem Nutzen, da sie sonst an vielen Stellen in Ermanglung der erforderlichen Kenntniss einiger weniger Punkte aufgehalten werden."

Wie man sieht, schliesst Augustin kein Hülfsmittel aus; Alles soll der Christ in seinen Dienst ziehen, um den Sinn der h. Schrift zu erforschen, „nur dass die Arbeit nicht zu weit getrieben werde, nämlich nicht auf Kosten der höheren Dinge, zu deren Erlangung sie uns nur eine Beihülfe sein sollen." Vorzüglich warnt er vor der philologischen Kleinmeisterei, die über Nebenpunkte das Wesen, zumal der h. Schrift, so leicht verliert und vergisst. „Um untergeordnete philologische Punkte hat sich der nicht zu viel zu bekümmern, der zu Gott betet, dass er ihm seine Sünde verzeihe. Indessen verlieren sich darin zuweilen Menschen, die für gelehrt wollen angesehen sein, aber mehr in Schriftkenntnissen, als in der Sache selbst, dem Inhalte, der zur Erbauung dient. In der That hält es auch schwer, dass dergleichen Kenntnisse das Gemüth nicht aufblasen, da das wohl auch in der göttlichen Wissenschaft geschehen kann, wenn sie nicht unter das Joch des Herrn gebeugt wird... Keiner bilde sich ein, wenn er dergleichen erlernt hat, damit auch die Wahrheit des seligen Lebens erlernt zu haben... Alles im rechten Maasse."

Es versteht sich, dass Augustin den Gebrauch der Vernunft besonders hervorhebt. Die Dialektik, sagt er, gehe durch die ganze Schrift, wie die Nerven durch den ganzen Körper; selbst Paulus, selbst Christus habe sie benutzt. Sie sei aber, fügt er bei, nur von formaler Bedeutung. Es könne ein Satz formell wahr sein, und doch materiell falsch, und materiell wahr und formell falsch. Die formelle Wahrheit gebe die Logik, die materielle müsse wo anders gesucht werden.

Das Weitere ist nun, dass man die Schrift lieben müsse, um sie zu verstehen. Dies sei das Unerlässliche. Dass man voraussetzungslos an die Schrift gehen müsse, wie die Manichäer sagten, davon wollte Augustin nichts wissen. Er

glaubte an jenen wie an sich selbst erfahren zu haben, dass dabei nichts herauskomme, dass es Selbstbetrug sei, dass hinter dieser maskirten Voraussetzungslosigkeit eine heimliche Gleichgültigkeit, ja ein positiver Widerwille stecke. Er geht von dem Satze aus, dass man in allen menschlichen Wissenschaften, die nicht rein formeller Natur seien, kein rechtes Verständniss, keine Einsicht, keinen Fortschritt gewinnen könne, wenn man nicht Liebe zu ihnen habe. „Wer würde den Vergil verstehen, oder wer liesse sich jemals die tiefsinnigen und dunkeln Schriften des Aristoteles von einem seiner Feinde erklären, obwohl sie blos solche Lehren enthalten, in Bezug auf welche der Leser ohne Nachtheil seines Seelenheiles irren könnte. Nein, wer die h. Schriften verstehen will, in dem muss vorerst der Hass gegen sie getilgt, Liebe zu ihnen ihm eingeflösst werden, was auf jede Weise leichter geschehen kann, als durch blosse Deutung ihres Sinnes oder Erklärung ihrer Worte ... Weisheit und Wahrheit können auf keine Weise gefunden werden, wo man deren nicht aus allen Kräften der Seele begehrt. Werden sie aber so gesucht, wie sie dess würdig sind, so können sie alsdann ihren Liebhabern sich nicht entziehen, können sich vor ihnen nicht verbergen. Liebe bittet, Liebe sucht, Liebe klopft an, Liebe enthüllt. Durch Liebe verbleibt man bei dem, was enthüllt ward ... Die Wissenschaft bläht auf, die Liebe erbaut; das bedenke der Forscher der göttlichen Schriften ... Er wird erfahren, dass, obwohl er reichlich aus Aegypten auszog (mit allen literarischen Hülfsmitteln), er dennoch nicht selig werden könne, es sei denn, er feiere das Osterlamm. Unser Osterlamm aber ist Christus, dessen Opfer uns nichts eindringlicher zu Gemüthe führt, als was er selbst uns zuruft, die wir gleichsam unter pharaonischer Dienstbarkeit stehen: kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid." Das ist der Weg „zu jener überschwänglichen Wissenschaft Christi."

Diese Liebe dürfe aber nicht eine blos theoretische, sie müsse eine praktische sein; die Liebe zum Inhalt der Bibel müsse ein Leben darnach einschliessen. Das führe in die Bibel hinein. Und je mehr man sie so liebe, und

je mehr Liebe im Leben, in der Praxis, durch Uebung sich offenbare, je reicher werde alles Verständniss werden. Nur ein verwandter Geist und Sinn lege, wie jedes schöpferische Wort, so insbesondere die h. Schrift am besten aus (siehe unten). In der Liebe entspringe oder steigere, reinige und bilde sich nun dieser Geist aus. Und je inniger die Gemeinschaft in der Liebe, desto reicher und tiefer das Verständniss.

Die Regeln der Auslegung.

So viel über die Erfordernisse. Nun zu den Regeln der Auslegung. Augustin hat, wenn wir die einzelnen Punkte zusammenfassen, nur zwei Regeln gegeben, einen doppelten Kanon, einen formalen und einen materialen.

Der erste lautet: „Nichts gegen die Schrift," „Schrift aus Schrift!" d. h.: erkläre eine Stelle durch die andere, die dunkleren durch die deutlicheren. Die Auslegung soll ein Ganzes bilden, wie die Bibel; nichts einzeln, nichts abgerissen; Alles in sich und durch sich gegenseitig gegründet und begründet.

Dies ist der formale Kanon. Mit diesem verbindet Augustin den materialen. Er heisst: „Lege die h. Schrift aus nach und in dem Glaubens- und Lebensbewusstsein der Kirche;" oder: „nichts gegen den kirchlichen Lehrbegriff und das kirchliche Leben." Niemals dürfe „die freie Bewegung des Forschens über die Grenzen des (kirchlich festgestellten) Glaubens hinausgehen."

Es is dieser Kanon eine natürliche Folge des Verhältnisses und Zusammenhanges, den Augustin zwischen Kirche und Bibel setzt, und von dem wir schon in der Kontroverse mit den Donatisten das Wesentliche vernommen haben. Nicht als ob sich die Offenbarung, so zu sagen, vertheilt hätte an die heil. Schrift und an die Kirche, so dass, was die Eine nicht hätte, die Andere hätte, und umgekehrt. Nicht so meint es Augustin. Vielmehr ist es Ein Inhalt und Ein Geist; nur ist dieser Geist, der im Wesen derselbe ist, dort und hier in verschiedenen Erscheinungsformen; dort, in der Kirche, Leben, oszillirendes, bewegliches; hier, in der Bibel, fixirt. Beide nun autorisiren, normiren, sichern, beleben und befruchten sich gegenseitig, die Kirche die h. Schrift, die h. Schrift die Kirche. „Ich kenne nichts Herr-

licheres als die Schriften des alten Bundes, wie sie von der Kirche ausgelegt, anerkannt und aufgefasst werden..... Wenn wir glauben oder thun, was die gesammte Kirche, die auf dem Zeugniss und der Autorität der h. Schriften steht, angenommen, so glauben wir eben darin auch der Wahrheit der Bibel. Es soll daher bei der Untrüglichkeit der h. Schrift Jeder, der zu irren sich fürchtet bei der Dunkelheit irgend einer Frage, eben die Kirche in dieser Frage befragen, auf welche hinwiederum die h. Schrift unzweideutig hinweist."

Mit der Glaubensregel verbindet Augustin die Sittenregel, das Leben der Kirche, — kein anderes als die Liebe. „Ich hab' es erkannt und erfahr' es noch täglich, dass mir kein Schriftgeheimniss, keine dunkle Stelle einleuchtet, worin ich nicht das Gebot der Liebe wiederfinde.... Die Schrift gebietet nichts als die Liebe, und verbietet nichts als die Begierlichkeit; in diesem besteht ihr Sittenunterricht. Liebe aber nenne ich jene Stimmung oder Empfindung der Seele, vermöge deren Einer verlangt, Gott seiner selbst wegen, sich aber und den Nächsten Gottes wegen zu geniessen. Begierlichkeit dagegen nenne ich jene Regung des Gemüthes, seiner selbst oder des Nächsten oder einer andern körperlichen Sache zu geniessen nicht um Gottes Willen. Uebrigens je mehr das Reich der Begierlichkeit zerstört wird, desto mehr wird das Reich der Liebe erweitert." Diesen Geist und Zweck habe die h. Schrift in sittlicher Beziehung. „Liebe will sie wecken, Begierlichkeit zerstören. Und was immer die h. Schrift von Seiten Gottes oder seiner Heiligen vorbringt, was von einer Härte oder gar einer Grausamkeit den Anschein hat, dient zur Zerstörung des Reiches der Begierlichkeit. Oder wenn man in der h. Schrift liest, wie grosse Männer gesündiget haben — mag man es vorbildlich fassen, es ist doch auch geschichtlich, — so dient es dazu, sich ob seiner guten Thaten nicht zu erheben, noch Andere um seiner Gerechtigkeit willen als Sünder zu verachten, da man eben von jenen grossen Männern so schreckliche Stürme und beweisenswerthe Schiffbrüche liest. Dergleichen Geschichten sind dazu verzeichnet, dass jene apostolische War-

nung uns jederzeit zittern mache: wer stehe, sehe zu, dass er nicht falle. Es ist kaum ein Blatt in der Schrift, da es nicht heisst, dass Gott den Hoffärtigen widerstehe und den Demüthigen Gnade gebe."

Diese beiden Regeln in der Hand oder vielmehr im Geist und Herzen, in Verbindung mit den genannten Hülfsmitteln, werde, meint Augustin, der Christ die h. Schrift mit Segen lesen und verstehen und auslegen, auch in der Hauptsache nie fehlen. „Wer sie mit reinem Herzen, gutem Gewissen, mit ungeheucheltem Glauben liest und auf diese drei bezieht, was da vorkömmt, der darf sicher die Schrift zu lesen und zu durchforschen wagen." Auch das Dunkle, Zweideutige in der Bibel wird man so zu deuten wissen und verstehen. Denn allerdings, sagt Augustin, „hat die Schrift auch manches Dunkle, Figürliche, Bildliche, Zweideutige, Doppelsinnige." Wie im gesammten Haushalt Gottes auf allen Stufen Licht und Schatten sei, so sei es auch in der Oekonomie der göttlichen Bücher. Es habe dies aber Gott um der Menschen willen so geordnet. Für's Erste „um durch mühsame Nachforschungen ihren Hochmuth zu zähmen;" für's Andere, „um sie vor Ekel zu bewahren, da man, was man leicht findet, auch gering achtet. Denn so gewiss ist, wenn Einer sucht, und mit aller Mühe nichts findet, dass dieser Dürftigkeit und Hunger leidet und überdrüssig wird, so gewiss ist auf der andern Seite, dass, wenn Einer Alles gleich bei der Hand hat, dieser gleichfalls Ekel empfindet. In beiden Fällen schleicht gerne Schlaffheit ein. Darum hat der h. Geist auf eine hochherrliche und heilsame Weise die h. Schrift eingerichtet, dass Licht und Dunkel gleichsam abwechseln; damit er an den deutlicheren Stellen den Hunger nach Erkenntniss sättige und in den dunkleren Stellen uns vor Ekel bewahrte." Es spricht also die Schrift zuweilen dunkel, „auf dass ein fleissiges Gemüth desto nützlicher in der Erforschung geübt und desto reichlicher durch Ergründung des Sinnes erfreut werde."

Die Lektüre der Bibel will nach all' Diesem Augustin so geordnet haben: Vorerst, da die Bibel ein Ganzes ist und der Theil aus dem Ganzen verstanden und erläutert

werden muss, lese man sie „ganz", wenn man ein wahrer Bibelleser sein will, „nicht sie zerreissend oder verstümmelnd," und präge sie dem Gedächtniss ein, auch wenn man sie noch nicht ganz versteht. Selbstverständlich ist es die Lektüre der kanonischen Schriften, auf die Augustin dringt; „die übrigen kann man mit grösserer Sicherheit lesen, wenn man in den Glaubenswahrheiten genugsam unterrichtet ist, damit nicht das schwache Gemüth von gefährlichen Trugbildern eingenommen und vom wahren und gesunden Schriftverstand abgewendet werde." In den kanonischen habe man dann besonders auf das Acht und forsche dem nach, „was in denselben deutlich enthalten ist, entweder nach den Sittenvorschriften oder nach der Glaubenslehre. So wird das Verständniss steigen mit den Stellen. Was aber wesentlich ist in dem Glauben oder in der Sittenlehre, das wird man in den deutlichsten Ausdrücken enthalten finden und lesen können. Hat man sich so mit der Schriftsprache bekannt gemacht, dann gehe man weiter, die dunkleren Stellen aus den klareren sich zu deuten und durch sichere und klare Zeugnisse andere zweifelhafte und unsichere zu bestimmen."

Augustin handelt besonders noch von den figürlichen Stellen. „Es ist gewiss, dass es auch Stellen gibt, die figürlich zu deuten sind und nicht nach dem Buchstaben. Da hat man sich nun zu hüten, dass man nicht eine figürliche Rede nach dem Buchstaben nimmt, das heisst: fleischlich. Da denkt man, wenn z. B. von Opfern die Rede ist, an nichts weiter, als an das, was bei dem Opfern der Thiere zu geschehen pflegt. Es ist dies aber ein Zeichen geistiger Knechtschaft und kann zu grossem Fluche werden; denn eben daher kam es, dass die Juden, die den Zeichen anhingen, zur Zeit, als sie erfüllet wurden, den Herrn verwarfen, der die Zeichen aufhob d. h. erfüllte. Denn in der Knechtschaft und unter den Zeichen steht, wer die bezeichnete Sache selbst verehrt und in seinen Handlungen sich darnach richtet, ohne zu wissen, was sie bedeutet. Wer aber weiss, wohin dergleichen von Gott verordnete Handlungen oder Zeichen weisen und auf die Sache, das Wesentliche, das

Bleibende, das dem Zeichen zu Grunde liegt, bezieht, der ist geistlich und frei, auch in der Dienstbarkeit, wo es noch nicht an der Zeit war, den fleischlichen Gemüthern jene Zeichen zu offenbaren, durch deren Joch sie bezähmt werden sollten. Geistliche Männer dieser Art waren die Propheten und Patriarchen und alle jene, durch welche der h. Geist uns zu Hülf' und Trost die h. Schrift mitgetheilt hat." Vollständig und allgemein aber sei die Freiheit erst durch Christus gekommen. „Sie hat Jene, die sie unter den heilsamen Zeichen gleichsam in der Nähe fand, durch Erklärung derselben erlöst und zu den Dingen selbst, die dadurch bedeutet wurden, erhoben."

So gewiss aber Reden und Zeichen seien, die figürlich zu deuten, „so gewiss ist, dass man sich zu hüten hat, figürlich zu deuten, was buchstäblich zu verstehen ist; und ebenso gewiss ist, dass, wie es knechtische Schwäche ist, dem Buchstaben zu folgen und das Zeichen für die Sache zu nehmen, es eben so gewiss auch ein übel ausschweifender Irrthum ist, dergleichen Zeichen nicht nach der Wahrheit oder ohne einigen Nutzen auszulegen." Augustin, wie man sieht, warnt vor Spielerei und thut, wenigstens in der Theorie, der Allegoriesucht und dergl. keinen Vorschub.

Welches sind nun aber die Kriterien für das, was buchstäblich und was figürlich? und welches der Kanon, das Figürliche zu deuten? Augustin meint, buchstäblich sei, was buchstäblich gefasst, nach dem formalen und materialen Kanon einen guten Sinn gebe; was nicht, nach beiden Seiten hin, sei figürlich. „Verbietet daher die Schrift Etwas, das sündhaft ist, oder gebietet sie Etwas, das nützlich und wohlthätig ist, so ist sie im eigentlichen und nicht figürlichen Sinne zu nehmen; scheint sie aber, was schändlich oder schädlich ist, zu befehlen, was gut, zu verbieten, so redet sie figürlich. Der Sinn ist nur deshalb verborgen, damit seine Auflösung dazu diene, die Liebe zu nähren." Ueberhaupt: „was immer in der h. Schrift vorkommt, das im eigentlichen Verstande weder zur Ehrbarkeit der Sitten noch zur Wahrheit des Glaubens dient, ist figürliche Rede." Nur sei hierbei der pädagogische Charakter der h. Schrift nicht

ausser Acht zu lassen. „Manches Mal kann es geschehen, dass Einer, der auf einer höhern Stufe des geistigen Lebens steht oder doch zu stehen vermeinet, als figürlich ansieht, was in der Schrift für einen niedrigeren Grad der Vollkommenheit deutlich und im eigentlichen Verstande geboten wird. Da ist zu merken, um die Schrift recht zu verstehen, dass sie Einiges Allen allgemein gebietet, Einiges aber den Einzelnen in ihren besonderen Verhältnissen. Sie beabsichtigt nicht nur die Gesundheit des ganzen Leibes, sondern sie bereitet für die Schwäche eines jeden Gliedes die ihm taugliche Arznei, damit es, wenn es zu einem höhern Grade nicht kommen kann, doch in seiner Art geheilt wird." Auch an das historische Element erinnert Augustin, wie bei der Vielweiberei im alten Bunde. Uebrigens könne eine Stelle auch beides zugleich sein: buchstäblich und figürlich, mehrfachen Sinn enthalten, „denn die h. Schrift ist so tief, dass sie mehrere Ansichten zulässt, wenn sie nur nicht gegen die Richtung des Glaubens sind."

In diesem Kriterium liegt für Augustin auch schon der hermeneutische Kanon; und trifft man auch den Sinn der biblischen Stelle im Einzelnen nicht, so verstösst man doch nicht gegen das Ganze; „und wenn man die Stelle so versteht, dass sie zur Erbauung nützlich, auch wenn man nicht behaupten kann, dass es gerade der Sinn des Verfassers selbst ist, so wird man doch nicht gefährlich betrogen und lügt nicht." Es geschieht uns dann, „wie Einem, der von dem geraden Wege sich verirrt und einen Umweg betritt, der doch endlich auch zum Ziele führt." Einen solchen, meint Augustin, solle man übrigens eines Besseren berichten, und ihm zeigen, „wie nützlicher es sei, auf dem geraden Wege zu verbleiben, damit er nicht durch die Gewohnheit, vom geraden Wege abzuweichen, gar noch auf böse Wege komme. Denn ein Irrthum, eine vorgefasste Meinung zieht leicht in neue, immer tiefere hinein." In dieser Beziehung warnt er ernstlich und mahnt, sich zu bescheiden. Nicht zu viel: „Sollte auch Einer das Zeichen nicht verstehen: genug, dass er weiss, dass es ein Zeichen ist und dass er nicht mehr unter der Dienstbarkeit steht. Ja noch besser ist,

unter unbekannten aber nützlichen Zeichen beschwert werden, als durch eine fruchtlose Erklärung derselben seinen Nacken ihrem Joche entziehen und sich in Bande des Irrthums verstricken." So bleibe immer ein gewisses Dunkel für uns; einerseits, damit wir bescheiden bleiben und demüthig, anderseits aber damit wir nicht aufhören, immer neues Licht von Gott zu erbitten.

Alle Schrifterklärung, das ist also Augustins Grundsatz, muss das Reich Gottes fördern; das erst heisst im wahren Sinne die h. Schrift erklären. „Wer aber vermeint, die heilige Schrift zu verstehen, bringt jedoch keine Auslegung hervor zur Erbauung der Liebe Gottes und des Nächsten, der versteht noch nichts."

Wie hoch Augustin die Schrift hält, so meint er es doch nicht so, als ob Alles buchstäblich in ihr enthalten sein müsste, was die Kirche aufnimmt und aufgenommen, besonders in Betreff heiliger Gebräuche. Er trifft hier vielfach mit Basil zusammen.

Tradition und Schrift.

Wir kommen hier auf seine Auffassung der Tradition. Augustin sah Manches in der Kirche, was er nicht buchstäblich in der h. Schrift angedeutet fand: die jährliche Feier der Passion, der Auferstehung, der Himmelfahrt Jesu Christi, der Ausgiessung des h. Geistes; ferner das Singen des Halleluja während der Passah-Zeit, vorzüglich die Gültigkeit der Taufe der Ketzer und Kinder. Mehrere dieser Punkte, gerade die beiden letzteren, waren Gegenstand heftiger Kontroversen geworden oder waren es noch. Augustin hatte sie, wie sie nun einmal in seiner Kirche waren und eben darum für vollkommen berechtigt von ihm angesehen wurden, zu rechtfertigen gegen die Angriffe der Gegner. Da stellte er nun den Satz auf: „Was die gesammte Kirche festhält, auch wenn es (in der h. Schrift nicht steht und) durch Konzilien nicht eingesetzt ist, aber zu allen Zeiten beobachtet wurde, von dem muss man in Wahrheit glauben, dass es durch apostolische Autorität überliefert sei."

Was Augustin sagen will, ist einerseits dies: Was immer und überall in der christlichen Kirche gegolten, müsse zum Wesen des Christenthums gehören. Wenn daher auch

nicht Alles, was in der Kirche bestehe (z. B. Kindertaufe), wörtlich und unvermittelt aus der h. Schrift zu beweisen und ihr entnommen sei, so sei es darum noch nicht unchristlich, wie die Häretiker sagen. „Denn, wenn es immer und überall galt, mag es auch nicht buchstäblich in der h. Schrift stehen, so muss es doch aus derselben Quelle geflossen sein, aus der die h. Schrift, denselben Geist und Stempel an sich tragen, wie diese; es muss apostolisch sein, apostolische Autorität haben." Bibel und Tradition erscheinen so nicht in einem äusserlichen Nebeneinander, sondern in einem gegenseitigen Ineinander, — die Tradition gleichsam als die im apostolischen, d. h. echt biblischen Geiste vor sich gehende Vermittlung der Bibel, als die in wahrhaft apostolischem Geiste sich vollziehende Arbeit der Kirche an dem Inhalte der h. Schrift. Denn „die Schrift, wie Plato sagt, ist für sich stumm, kann weder Erläuterungen geben, wenn man sie fragt, noch sich vertheidigen, wenn man sie angreift, sondern bedarf jederzeit der Nachhilfe ihres Vaters." Dieser Vater aber, wer anders könnte es sein, als derselbe heilige Geist, in dem die Bibel geschrieben ist.

Mit dieser mehr innerlichen Auffassung verbindet Augustin aber auch eine äusserliche, welche sich ebenfalls in dem Satze ausspricht, was die gesammte Kirche festhält und doch nicht in der Bibel steht, müsse durch apostolische Autorität festgestellt sein und angenommen werden; z. B. die Kindertaufe, die Ketzertaufe, die Feier der Feste u. s. w. Eine Auffassung, die, wenn buchstäblich genommen, ganz unhistorisch ist, obwohl die Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, nicht verkannt werden kann, dass nämlich jene Einrichtungen wesentlich aus dem Geiste des Christenthums herausgewachsen seien.

Dass aber Augustin zu einer so äusserlichen Form der Beweisführung gegriffen, kömmt daher, dass er sie für die Polemik gegen die Donatisten zu gebrauchen glaubte. Man weiss ja, wie es da geht. Man begnügt sich nicht, eine Sache in ihrer inneren Wesenheit darzuthun, man will sie darthun bis auf die Nagelprobe, ihre Wahrheit nachweisen

bis zur äusserlichen Evidenz, um ja den Gegner zu schlagen. Und so ist denn das in dem Geiste der h. Schrift selbst ruhende Bewusstsein der Kirche von ihrem Glauben, ihrem Kultus u. s. w. zu einer neben der h. Schrift ganz bestimmten mündlichen äusseren Tradition geworden.

Augustin als praktischer Ausleger der Schrift.

Fragen wir noch schliesslich, wie Augustin in der Praxis sich zu den Forderungen, die er an den biblischen Ausleger gestellt, verhalten, so können wir sagen, dass er ihnen im Allgemeinen nachgekommen. Es ist wahr: in Sprachen war er nicht stark, im Hebräischen bekennt er selbst seine Unwissenheit; seine Kenntniss des Griechischen war nur mässig, obwohl er desselben nicht so unkundig war, wie Einige ihn schildern. Dagegen hat er unbestreitbare Verdienste um die Vertheidigung der kanonischen Bücher gegenüber den Manichäern, und der Alles auflösenden subjektiven Kritik dieser Menschen setzte er den, wenn richtig verstanden, nicht unwahren Satz entgegen, dass er selbst dem Evangelium nicht glauben würde, wenn die Autorität der katholischen Kirche ihn nicht dafür entscheiden würde. Aus Unkunde der Sprache, sowie aus jener den damaligen Zeiten überhaupt anklebenden Allegoriesucht hat er sich allerdings zuweilen in den seltsamsten Erklärungen verlaufen. Besonders tief in die Irrgänge einer oft ganz abstrusen Symbolik hat er sich in seinen zwei Büchern „über die Genesis gegen die Manichäer" verloren; und vornämlich ist es die Geschichte vom Paradies und vom Sündenfall, die auch er, wie so mancher Kirchenvater vor und nach ihm, als ausgiebiges Feld für allegorische Erklärungen benutzt. Um nur einige Beispiele anzuführen, sieht er mit Ambrosius in den vier Flüssen, in welche der Strom sich theilt, einen Hinweis auf die vier Kardinaltugenden; die Feigenblätter, mit welchen das erste Menschenpaar sich umgürtet, sind ein Sinnbild der Heuchelei und Verschlagenheit, womit die Seele sich umgibt, wenn sie ihre einfache Reinheit verloren; und endlich die Kleider aus Fellen bedeuten ihm nach Gregor von Nyssa's Vorgang die Sterblichkeit.

Augustin, wie man sieht, nahm mit dem grössten Theile

seiner Kirche einen zweifachen Schriftsinn an: einen buchstäblichen und einen mystischen; und wenn er auch jenen nicht gänzlich vernachlässigte, so gab er doch diesem, zumal für das alte Testament weitaus den Vorzug. Was aber dieser mystische Sinn alles in sich barg, haben wir gesehen. Hiezu kamen seine Vorurtheile, die er hinsichtlich der absoluten Uebereinstimmung der verschiedenen Bücher und Stellen der h. Schrift und ihrer Irrthumslosigkeit hatte. So anerkennt er zwar die Widersprüche in den evangelischen Berichten (Matth. 3, 14 und Joh. 1, 33) über die Taufe Jesu; doch wagt er nicht, den einfachen Schluss aus ihnen zu ziehen. So gibt er auf die Frage, warum Jesu den Jüngern zwei Mal den h. Geist gegeben habe, einmal nach der Auferstehung, das zweite Mal nach der Himmelfahrt, die kurze Antwort: „Ich weiss es nicht." Und wenn er einmal auf eine Erklärung, wie von den beiden Fischzügen Petri sich einlässt, so ist es die abenteuerlichste, die man sich denken kann; es liege darin, meint er, ein Bild von dem zweifachen Stand der Kirche, dem vor und dem nach der Auferstehung.

Es ist eben, wie wir oben schon sagten, nicht Allen Alles gegeben; und dass Augustins Stärke und Bedeutung nicht in der Exegese liegt, ist gewiss.

Augustin und die geistliche Beredsamkeit.

Augustin hat sich aber nicht blos über die Auslegung der h. Schriften ausgesprochen, sondern auch über die Art, wie der Inhalt des Christenthums „darzustellen" sei durch die Rede, d. h. über die geistliche Beredsamkeit.

Vorerst handelt er von ihrer Nothwendigkeit. „Da man durch die Redekunst zum Wahren wie zum Falschen bereden kann, wer möchte da wohl so kühn sein, zu behaupten, die Wahrheit müsse in ihrer Vertheidigung gegen die Lüge waffenlos den Kampf bestehen, so nämlich, dass jene, die Andere zum Falschen zu bereden suchen, es verständen, durch den Eingang der Rede den Zuhörer geneigt, aufmerksam und gelehrig zu machen, die Vertheidiger der Wahrheit dagegen dies nicht verständen; dass jene das Falsche kurz, deutlich und wahrscheinlich, diese aber das Wahre so vortrügen, dass es, sie zu hören, nur Ueberdruss

machte, und so dunkel, dass man sie nicht verstehen könnte, und endlich so widerlich, dass man ihnen keinen Glauben beimässe; dass jene die Wahrheit durch Trugschlüsse bestritten und das Falsche behaupteten, diese dagegen nicht im Stande wären, weder das Wahre zu vertheidigen, noch auch das Falsche zu widerlegen; dass jene die Gemüther der Zuhörer in Irrthum führten, sie durch ihre Rede schreckten, betrübten, erheiterten, diese aber langsam und kalt für die Wahrheit sprächen und einschläferten, statt sie zu vertheidigen! Wer möchte so thöricht sein, dass er hieran Geschmack fände! Da die Beredsamkeit also in die Mitte gestellt ist, so dass sie viel dazu beiträgt, zum Bösen wie zum Guten zu überreden, warum also sollten die Guten sich nicht recht viel Mühe geben, sie zu erwerben, damit sie für die Wahrheit streite, wenn die Bösen sogar sich dieselbe anmaassen, um zum Dienste der Gottlosigkeit und des Irrthums eine verkehrte und eitle Stellung einzunehmen!" Augustin nennt sie darum „eine Axt, die Felsen spaltet".

Das Wesen der christlichen Beredsamkeit besteht nun für Augustin darin, dass sie das lebendige Christenthum, das sie zum Inhalt haben muss, durch angemessene Darstellung dem Hörer (oder Leser) anzueignen hat. Sie muss somit vor allererst von einem christlich-biblischen Inhalt, vom Wort und Geist der h. Schrift getragen sein. „Um so weiser oder minder weise spricht der Mensch, je mehr oder weniger er in den h. Schriften bewandert ist. Ich sage aber dies nicht in dem Sinne, dass man in ihnen viel liest und auswendig lernt, sondern in dem, dass man ihren Sinn gut versteht und denselben sorgfältig erforscht. Denn es gibt derer, die sie lesen und es dabei bewenden lassen, eine Menge; sie lesen dieselben, um sie auswendig zu lernen, sind aber nachlässig, ihren Sinn zu erfassen. Ihnen verdienen nun jene weit vorgezogen zu werden, welche zwar die Worte weniger behalten, aber mit den Augen ihres Herzens das Herz der Schriften anschauen. Besser jedoch, als beide, ist der daran, der, wann er will, sie wörtlich anführen kann und sie, wie es sein soll, versteht."

Als Zweck der Beredsamkeit bezeichnet aber Augustin,

den christlichen Inhalt dem Hörer anzueignen. Dies geschehe nun dadurch, dass man den Inhalt zum Verständniss des Hörers bringe, dann, dass man das Verstandene in sein Gefühl und seinen Willen überzutragen wisse. Ueberzeugen und belehren, rühren und zur That anfeuern, das sei somit die geeignete Weise der Darstellung; darin bestehe die Form der Beredsamkeit. Es gebe hiernach dreierlei Redeweisen (Style): „die belehrende, die niedere; dann die ergötzende, die mittlere; endlich die ergreifende, die erhabene."

Die erste sei „die nothwendigste", müsse vorangehen. „Wer noch nicht erkennt, was er zu thun hat, der muss freilich zuvor, ehe er zu ermahnen ist, belehrt werden. Die Menschen können, was sie wissen, thun und auch nicht thun. Wer aber wird behaupten wollen, sie müssten das thun, was sie nicht wissen?" Die beste Art, zu belehren, das Wie setzt nun Augustin mit Bezug auf den Gegenstand in die Objektivität, d. h. dass man den Gegenstand seinem Inhalte gemäss entwickele, „so dass das Wahre, weil es wahr ist, durch sich selbst aufgehellt wohlgefalle ... Der Redner soll nichts für besser gesagt halten, als was der Wahrheit am meisten entspricht." Mit Bezug auf das Volk aber, auf die Zuhörer ist es die Fasslichkeit, die Augustin verlangt, d. h. dass man den Gegenstand so entwickele, „dass der Zuhörer das Wahre höre und das Gehörte verstehe." Dazu gehöre vorzüglich, dass die belehrende Rede populär, deutlich sei. „Wer mit allem Fleisse nach Deutlichkeit strebt, der unterlässt manchmal gebildete Ausdrücke und bekümmert sich weniger um das, was wohl lautet, als vielmehr darum, was die Sache, die er zeigen will, fasslich darstelle. Man kann da sagen, es finde eine geflissentliche Nachlässigkeit statt; diese benimmt der Rede zwar ihre Zierde, aber doch nicht so, dass sie sich eine Unziemlichkeit erlaubte. Denn was nützt die Reinheit der Sprache, die der Zuhörer nicht versteht, um dessetwillen wir doch reden? Wer demnach lehrt, soll alle Worte vermeiden, die nicht unterrichten; wenn er statt deren andere reine Ausdrücke, die man versteht, sagen kann, so soll er dies vorziehen. Kann er aber dies nicht, entweder, weil es deren keine gibt,

oder weil sie ihm im Augenblick nicht einfallen, so soll er sich auch der minder reinen Ausdrücke bedienen, wenn nur die Sache selbst dadurch klar und vollständig gefasst wird. Und dies nicht nur in Unterredungen, sei es mit Einem oder Mehreren, sondern auch um so mehr, wenn die Rede an das Volk gerichtet ist; da muss man um so mehr arbeiten, dass man verstanden werde. Denn bei Unterredungen steht es Jedem frei, zu fragen; wo aber Alle schweigen, damit Einer gehört werde, und wo Aller Mund gespannt sich dem Redner zuwendet, da muss dieser um so mehr darauf Bedacht nehmen, dass er dem Schweigenden zu Hülfe komme." Uebrigens könne es Punkte geben, sagt Augustin, die, so hell und klar sie auch entwickelt werden, doch „ob ihrer eigenthümlichen Erhabenheit" nur schwer verstanden werden vom Volke; diese nun solle man entweder nie oder doch sehr selten und nur wenn es nothwendig vor dem Volke vortragen.

Obwohl nun aber deutlich und klar die Rede, zumal die belehrende, sein solle, habe sie sich doch zu hüten, dass sie nicht in's Breite falle. „Sobald man wahrnimmt, die Rede sei verstanden worden, muss man entweder sie schliessen, oder auf einen andern Gegenstand übergehen. Denn wie uns der angenehm ist, der das, was man erkennen soll, aufhellt, so ist auch der überlästig, der nur das Bekannte einschärft, zumal Jenen, deren ganze Erwartung darauf gespannt war, wie die vorgelegte Frage gelöst werde." Auch solle sich die Rede, obwohl belehrend, doch hüten, trocken zu sein. „Die Beredsamkeit belehrenden Styls besteht darin, dass das, was verborgen war, Allen deutlich werde. Geschieht dies nun auf keine liebliche Weise, so fruchtet es nur Wenigen, nämlich den Allerfleissigsten, denen es, mag es auch nur so hingeworfen und ungebildet gesagt werden, nur um das Wissen zu thun ist. Diese, haben sie erlangt, was sie wollten, weiden sich mit aller Wonne an der Wahrheit; denn gute Gemüther besitzen die ausgezeichnete Eigenschaft, in dem Worte das Wahre und nicht die Worte zu lieben. Denn was nützt ein goldener Schlüssel, wenn er das, was wir wollen, nicht auf-

schliessen kann? Oder was schadet ein hölzerner, so er dies vermag, da wir ja doch nichts Anderes verlangen, als dass das Verschlossene offen sei? Da aber Speisende und Lernende eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben, so müssen auch die Speisen, ohne die wir nicht leben können, gesalzen und gewürzt werden, weil sonst sehr Viele Ekel an ihnen haben würden."

Es reiche aber nicht hin, „zu lehren, um zu belehren," sondern der Zuhörer solle auch „zur Pflicht angeleitet, zum Thun dessen, was er soll, bewegt" werden. „Denn gelehrt wird, was gethan werden soll, deswegen, dass es geschehe." Dies setze der Rede „die Krone" auf. „Oder was hilft es, den Hörer zu belehren oder zu ergötzen, wenn dies Dritte fehlt?" Dies aber geschehe beim Hörer, „wenn er liebt, was du versprichst, wenn er fürchtet, was du ihm androhst, wenn er hasst, was du zurechtweisest, wenn er gerne umfasst, was du ihm anempfiehlst, wenn ihn schmerzt, was du ihm als beweinenswerth vorstellst." Die Beredsamkeit müsse somit den Hörer auch bewegen, „nicht blos dass er erkenne, was er thun soll, sondern auch dass er thue, was er als Pflicht bereits erkannt hat .... Vielleicht kann er schon durch die Erkenntniss der Dinge so bewegt werden, dass es keiner grösseren Anstrengung der Beredsamkeit bedarf, ihn noch fernerhin zu ermahnen. Ist dies aber nothwendig, so muss es geschehen."

Und das eben sei vornehmlich die Sache und der Zweck der dritten Redeweise, der erhabenen. „Der gute kirchliche Redner muss, wenn er über Etwas spricht, was gethan werden soll, nicht nur lehren, um zu belehren, und nicht nur ergötzen, um den Zuhörer zu fesseln, sondern auch über ihn siegen. Und so lange muss der Hörer mittelst einer gewichtvollen Beredsamkeit zur Zustimmung bewegt werden, so lange die erwiesene Wahrheit es noch nicht zu Wege brachte, ja nicht einmal die Anmuth der Rede, dass er dem zustimmte, was er thun soll." Diesem Zweck entsprechend sei nun der dritte Styl „gleichsam ein Hammer, der die Thore der Herzen, zu denen er den Eingang verschlossen sieht, einsprengt, Schlag auf Schlag führend. Da sind Bitten,

Zurechtweisungen, Ermunterungen und Erregungen, und was sonst noch die Gemüther bewegen kann, nothwendig." Dieser Styl „will keinen Beifall, sondern innere Bewegung; er unterdrückt meist durch sein eigenes Gewicht den Beifall, erpresst aber von Innen Thränengüsse." Augustin selbst sagte bei einer Gelegenheit, da es ihm daran lag, einzuschneiden, von sich: „Ich glaubte so lange noch nichts ausgerichtet zu haben, als ich ihren Beifall vernahm, sondern erst dann, als ich sie weinen sah."

In der Mitte zwischen diesen beiden Redeweisen steht, wie wir bereits vernommen, die ergötzende, die mittlere, die gemässigte, die den Uebergang von der einen zur andern bilde. Sie habe ihre Stelle, an und für sich schon als Mittelstufe, somit besonders für solche Zuhörer, „die keiner bestimmten Belehrung und scharfen Ermahnung mehr bedürfen, die nicht so sehr einer guten Handlungsweise entfremdet sind, dass sie durch eine erhabene Redeweise dazu angefeuert werden müssten, die vielmehr auf liebliche Weise zu ermuntern sind, das Gute, darin sie stehen, um so emsiger zu thun oder standhaft darin zu verharren." Diese Redeweise setzt, wie man sieht, die beiden andern gewissermaassen voraus. Uebrigens verkennt Augustin auch ihre Gefährlichkeit nicht; er hebt vielmehr ihre Klippen recht stark hervor. Sofern nämlich das Ergötzen, wenn auch nicht ausschliesslicher Zweck, doch ein Hauptzweck sei, so sei ihr Interesse mehr ästhetischer als sittlicher oder intellektueller Natur. „Oder werden etwa Alle, die ergötzt werden, umgewandelt, wie bei dem erhabenen Vortrag Alle, die gerührt und ergriffen werden, auch zum Thun kommen, und beim Lehrstyl Alle, die belehrt werden, auch zur Einsicht gelangen?" Und wenn auch nichts eigentlich Böses in ihre verführerische Form sich einmische, „so wird doch ein geringes und gebrechliches Gute mit schäumendem Wortgepränge ausgeschmückt." Darum „ist sie auch bei ernsthaften Menschen nicht besonders gesucht." Augustin geht aber noch weiter. Diese Redeweise, wie sie nicht sowohl die Sache im Auge habe, als die Weise, in der gesprochen werde, stehe eben darum am meisten in

Gefahr, ein Spiel, eine leere Schönrednerei zu werden, indifferent gegen allen Inhalt, jedem auch dem schlechtesten zu dienen bereit; und um so gefährlicher, als sie die meisten Reize habe und am meisten von den gewöhnlichen Menschen geliebt werde. „Auf solche Anmuth der Rede haben die Menschen schon ausserordentlich viel Mühe verwandt und damit vieles und schweres Böse und Schändliche, das geflohen und verabscheut werden soll, plausibel gemacht, oft nicht sowohl, dass man zu diesen Dingen einwilligte, sondern nur damit das, was sie sagen, als schön gesagt mit Wohlgefallen gelesen würde. Gott möge aber von der Kirche ein so grosses Uebel abwenden, was der Prophet Jeremias von der Synagoge der Juden sagt im fünften Kapitel .... O Beredsamkeit, desto schrecklicher, je ergötzender, je süsser! Fürwahr, mag auch das Gesagte minder verstanden werden, minder gefallen, weniger rühren, wenn nur Wahres und Gerechtes gesagt und das Gottlose nicht gerne gehört wird."

Uebrigens „soll man nicht meinen, es sei gegen die Gesetze der Beredsamkeit gefehlt, den Styl zu wechseln; vielmehr soll die Rede, wenn es passt, mit allen Arten des Styls untermischt sein, damit der Fluss der Rede gleich der Ebbe und Fluth wechsle, die Rede mit mehr Anmuth fortschreite, und die Zuhörer dadurch in einer solchen Spannung erhalten werden, dass ihre Sinne weder abgeneigt noch schlaff werden." Man könnte sagen, die drei Redeweisen gehören zusammen. Oder „wer wird bewegt werden, wenn er das Gesagte nicht weiss, wer wird angezogen werden, um zu hören, wenn er nicht ergötzt wird?" Jedoch soll die Rede in dem Style hauptsächlich abgefasst sein, „wozu ihr Inhalt sich am meisten eignet;" auch „kommt viel darauf an, welcher Styl mit einem andern verbunden oder an sichern und nothwendigen Stellen angebracht werde."

Ausser der Kenntniss der drei Redeweisen und der Macht über sie, um je nach Erforderniss sie anwenden zu können, stellt aber Augustin dann noch das weitere Verlangen an den christlichen Redner, dass auch noch die Form seiner Rede gleich ihrem Inhalt eine christliche,

näher eine biblische sein soll. „Wer mit (christlicher) Weisheit reden will, der hat es vorzüglich nothwendig, in den Worten der Schrift zu sprechen. Und um so mehr, je ärmer er sich an eigenen Ausdrücken weiss, desto reicher muss er an Worten der Schrift sein, damit er, weil er minder mit eigenen Ausdrücken versehen ist, durch das Zeugniss gewichtiger Worte sich desto mehr Gewicht gebe."

So viel über die Form der christlichen Beredsamkeit. Augustin kann aber nicht genug wiederholen, dass die christliche Redekunst nur die Trägerin eines christlichen Inhalts und Zwecks sein müsse; „der geistliche Lehrer soll nicht den Worten dienen, sondern die Worte sollen ihm dienen." Sie habe nicht ihr Ziel in sich, sondern in ihrem Zweck und Inhalt, und besser, meint Augustin, keine Beredsamkeit, als Beredsamkeit ohne christlichen Inhalt und Zweck. „Die Hauptsache für den geistlichen Redner ist, dass er weise rede, mag er nun auch beredt reden, damit er den Zuhörern nütze, gesetzt auch, er wäre ihnen minder nützlich, als es geschehen würde, wenn er es auch mit Beredsamkeit vermöchte ... Man muss um so mehr vor dem sich hüten, der an thörichter Beredsamkeit überfliesst, je mehr er den Zuhörer durch das, was zu hören nichts nützt, ergötzt, und je mehr der Zuhörer dafür hält, er rede auch, weil er so dreist ist, die Sache so beredsam vorzutragen, ebenso die Wahrheit. Weisheit ohne Beredsamkeit, sagten schon die heidnischen Redner, nütze nicht viel den Mitbürgern; die Beredsamkeit ohne Weisheit aber schade ihnen meistens nur gar zu viel und nütze niemals. Wenn jene nun schon durch die Macht der Wahrheit genöthigt wurden, dies zu bekennen, obgleich sie die wahre Weisheit, jene höhere, die vom Vater des Lichtes stammt, nicht kannten: wie vielmehr dürfen wir nicht anders denken, die wir Söhne und Ausspender dieser Weisheit sind! ... Weisheit ohne Beredsamkeit kann doch immer nützen, wenn sie auch nicht ergötzt. Denn wer vermittelst seiner Redekunst den Zuhörer weniger ergötzen kann, ergötzt ihn dadurch, dass er seine Sache erweist. Beredsamkeit aber ohne Weisheit ist eine schädliche Süssigkeit ... Und wie der, dessen Leib schön und

dessen Seele missgestaltet ist, mehr zu bemitleiden ist, als wenn er einen missgestalteten Leib hätte, so sind auch jene, die das Falsche beredt vortragen, mehr zu bemitleiden, als wenn sie dergleichen zierlos vortrügen." Am besten freilich, meint Augustin, sei die Beredsamkeit, die Form und Inhalt gleichmässig wahre, die weise und beredt sei, — „eine heilsame Süssigkeit, ein süsses Heilmittel." Gewiss, „was ist besser als eine solche? Denn je mehr man da nach der Süssigkeit verlangt, desto leichter nützt das Heilmittel."

Diese Beredsamkeit, die Augustin, wie man sieht, durchaus nicht gering anschlägt und auf die rechte Weise werthet, sollte man sich, meint er, vorzüglich aneignen in der Jugend, „zur gehörigen Zeit und im geeigneten Alter." Einmal, weil sie nur dann recht erlernt werden möge; „denn wer diese Wissenschaft nicht schnell und früh erlernt, der wird sie nie vollständig erlernen können, sagten schon die Häupter der römischen Beredsamkeit;" dann, weil sie im spätern Alter verhältnissmässig zu viel Zeit und Kraft in Anspruch nehme; „denn wenn sie auch von den Langsameren endlich erlernt werden mag, so schätzen wir diese Wissenschaft doch nicht so hoch, dass wir uns dahin erklärten, auch das reife und gesetzte Alter solle sich darauf verlegen, sie zu erlernen."

Erlernt aber werde sie „durch die Aneignung der Regeln der Beredsamkeit;" doch nicht blos dadurch, sondern noch viel mehr durch Studium von Rednern, durch das lebendige Beispiel — die beste Schule, besonders für diejenigen, „die einen scharfsinnigen und lebhaften Geist besitzen." Denn „es gibt kaum Einige, die beides können: gut reden, und um dies thun zu können, bei der Rede an alle Regeln der Redekunst denken." Beim rechten Redner müsse die Redekunst gewissermaassen angeboren sein. „Die eigentlichen Redner befolgen die Regeln der Redekunst, weil sie beredsam sind; sie wenden sie aber nicht an, damit sie beredsam seien. Sie wurden beredt, wie andere Menschen reden lernten — nicht durch und nach Regeln, sondern von selbst." Darum sei die Hauptsache, „das eigne Talent an Beispielen solcher Redner zu entzünden und zu bilden." Auch „mangelt

es nicht an kirchlichen Schriften, durch deren Lektüre ein fähiger Mann, wenn er es auch nicht beabsichtigt, sondern nur auf die Sachen merkt, die gesagt werden, zum Redner sich bildet, zumal wenn noch Uebung im Schreiben dazu kömmt." Augustin nennt als solche Muster Cyprian, Ambrosius u. A.; vor allen aber die Bibel. Hier sei Weisheit und Beredsamkeit mit einander in einem heiligen Bunde. „Zwar könnte man fragen, ob die h. Schriftsteller nur weise oder auch beredsam zu nennen seien. Diese Frage löst sich bei mir sehr leicht. Denn wenn anders ich dieselben recht verstehe, so kann ich nicht nur nichts Weiseres, sondern auch nichts Beredsameres finden. Ja ich wage zu behaupten, dass Alle, welche verstehen, was jene sagten, mit mir einsehen, dass sie nicht anders reden durften." Und es sei sich darüber nicht zu verwundern. „Denn woher die Regeln der Beredsamkeit, wenn nicht, was gleichsam nach der Redekunst gesagt worden, wäre beobachtet, bemerkt und auf diese Lehrweise zurückgeführt worden, woher aber jenes, wenn es nicht zuvor im Geiste der Redner gelegen hätte? Was Wunder also, dass diese Regeln auch bei den h. Schriftstellern vorkommen, da Jener sie sandte, der die Geister schuf?" Es sei aber die Beredsamkeit der h. Schrift eine solche, welche aus der Weisheit des Inhalts herausgewachsen sei, in natürlicher Bildung, „ohne dass die Weisheit auf Beredsamkeit gesonnen hätte, jedoch so, dass die Beredsamkeit von der Weisheit sich nicht trennte."

Diese Beredsamkeit müsse nun aber allerdings der Person (des Redenden) ganz entsprechend sein. „Gleichwie es eine Beredsamkeit gibt, die mehr dem jugendlichen Alter, und eine andere, die mehr dem Greisenalter ansteht, und wie das keine Beredsamkeit ist, die der Person des Redenden nicht ansteht, so gibt es auch eine Beredsamkeit, welche nur Männern, die des höchsten Ansehens überaus würdig sind und gänzlich göttliches Ansehen besitzen, wohl ansteht. Und mit einer solchen Würde sprachen nun jene Männer in den h. Schriften, und keine andere Beredsamkeit geziemte sich auch für sie," einfach und doch so würdevoll; „und eben darin übertrifft diese Beredsamkeit andere in

so höherem Grade, je niedriger sie zu sein scheint.“ So angemessen der Persönlichkeit, ebenso angemessen sei sie aber auch dem Inhalte. „Denn in den Stellen, da die Beredsamkeit hervorleuchtet, erscheint sie so, dass die Worte nicht von dem Redenden angewandt, sondern den Sachen selbst gleichsam von ihnen selbst freiwillig angefügt und umgelegt zu sein scheinen, so dass man es gleichsam sieht, hier gehe die Weisheit wie aus ihrem eigenen Hause, d. h. aus der Brust der Weisen hervor, und als folge wie eine unzertrennliche Gefährtin auch ungerufen die Beredsamkeit.“

Freilich findet Augustin nicht überall diese Beredsamkeit in den h. Schriften. „Es gibt auch Stellen, wo die göttlichen und heilsamen Aussprüche dunkel sind.“ Aber auch da findet er dieses Verhältniss nur zu bewundern. Solche Stellen seien nothwendig, „um den Geist zu üben; im Gegensatz zu jenen, „welche uns die Weisheit beredt zeigen. Und das erregt nun in mir vorzüglich Bewunderung, dass sich jene h. Männer dieser äussern Beredsamkeit vermittelst einer ihnen eigenthümlichen Beredsamkeit so bedienten, dass sie bei ihnen weder fehlte, noch auch besonders hervorragte. Denn sie durften dieselbe weder missbilligen, noch auch ruhmredig damit prahlen. Das Eine würde der Fall sein, wenn sie sich derselben gänzlich bedient hätten, das Andere, wenn diese ihre Beredsamkeit nirgend hervorträte.“ Indessen zweifelt Augustin nicht, dass auch da, wo er die Stellen nicht versteht, „die Beredsamkeit eben so beschaffen sei, wie an jenen Stellen, da er sie findet.“

Augustin stellt sich noch die Frage, ob wir die heil. Schrift und ihre Beredsamkeit auch in dem nachahmen sollen und dürfen, „wo sie heilsam und nützlich dunkel spricht, um nämlich den Geist des Lesers zu üben, die Bande der Schlaffheit zu brechen und den Eifer zu schärfen.“ Und er antwortet mit Nein. „Denn die Ausleger der h. Schrift dürfen nicht so sprechen, als unterfängen sie es, mit gleichem Ansehen sich so auszudrücken, um eine fernere Erklärung durch Andere nöthig zu haben, sondern dahin müssen sie vor Allem arbeiten, dass sie, soweit es mittelst

einer deutlichen Darstellung geschehen kann, in allen ihren Reden verstanden werden, so dass der, so es nicht versteht, entweder sehr schwachsinnig ist, oder dass vielmehr in der Schwierigkeit und Feinheit des zu erklärenden Gegenstandes der Grund liegt, weshalb das, was wir sagen, minder oder schwieriger verstanden werden kann."

Was Augustin bisher über die christliche Beredsamkeit gesagt, betrifft sie mehr als Kunst. Er will aber noch mehr: die innere Weihe; diese ist ihm die Krone. Hiezu gehört vor allem das innere Ergriffensein des Sprechers. „Wenn nicht der Prediger selbst entzündet ist, so entzündet er den nicht, dem er predigt." Hiezu der Gebetsgeist. „Der geistliche Redner soll sicher glauben, dass, wenn er segensreich redet, er dies ganz gewiss mehr durch frommes Gebet, als durch Rednertalent zuwege bringt, so dass er vermittels des Gebetes für sich und für Jene, zu denen er spricht, früher ein Beter als Sprecher sein soll. Nahet die Stunde, wo er reden soll, so erhebe er, ehe er seinen Mund zum Sprechen öffnet, zuerst seine lebendige Seele zu Gott, auf dass er mittheile, was er eingesogen, oder ergiesse, was er in sich angefüllt hat. Denn da es bei einem und demselben Gegenstand, der nach dem Glauben und dem Geschmack soll behandelt werden, Vieles gibt, was gesagt werden kann, und mancherlei Weise, wie Etwas gesagt werden kann, wer weiss da, was gerade sich eignet, entweder dass es von uns gesagt oder gehört werde, als allein der, welcher die Herzen Aller durchschaut? Und wer macht es, dass von uns gesagt wird, was gesagt werden soll, oder wie gesagt werden soll, als allein der, in dessen Hand sowohl wir sind, als auch unsere Reden? Darum soll zwar, wer lernen und lehren will, Alles lernen, was gelehrt werden soll, und sich die Fähigkeit zum Lehramte verschaffen, wie es kirchlichen Vorstehern geziemt: zur Stunde aber, da er reden soll, soll er vielmehr bedenken, was einem frommen Gemüthe eigne, was der Herr sagt Matth. 10." Zu dieser Weihe gehöre ferner des geistlichen Redners ganzes Leben, „das der Beredsamkeit erst das rechte Gewicht gibt. Zwar kann die Wahrheit auch von

der Unwahrheit, d. h. auch von einem bösen und falschen Herzen, was recht und wahr ist, verkündiget werden.“ Und das sei eben die objektive Macht des Lehramtes, „der Lehrstuhl Moses, von dem der Herr sagt, dass die Schriftgelehrten darauf sassen, und der, obschon er nicht der ihrige (ein subjektiver) war, sie nöthigte, das Gute wenigstens zu lehren, wenn sie es auch nicht thaten..... So, indem die Lehrer, wenn auch persönlich schlecht, die Wahrheit ihres Amtes verkündigen müssen, verkündigen sie die Wahrheit überhaupt und werden mit Nutzen gehört, obwohl sie nicht thun, was ihr Bestes fördert.“ Indess, setzt Augustin hinzu, „es ist doch immer nur zum Nutzen der guten Gläubigen, die in ihnen, sofern sie nach ihrem Amte predigen, nicht den Menschen, sondern Gott selbst hören.“ Aber einer viel grösseren Zahl würden jene nützen, „wenn sie das, was sie lehren, auch thun würden! Gibt es doch deren gar Viele, die ihr böses Leben durch das Leben ihrer Vorgesetzen und Lehrer zu entschuldigen suchen!“ Diese Beredsamkeit des Lebens nennt Augustin „die wahrhaft erhabene, und wo alle Kunst der Beredsamkeit fehlt, da dient statt ihrer das Muster solch' eines Lebens.“

Diese innere Weihe erklärt Augustin für unbedingt nothwendig dem geistlichen Redner; ohne sie sei alles Studium unzureichend. Aber eben so wenig werde das Studium der Beredsamkeit durch sie aufgehoben. „Wer sagt, man dürfe keine Vorschriften ertheilen, was oder wie man lehren soll, sintemal der h. Geist die Lehrer bilde, dem könnte man eben so gut sagen, so müssten wir auch also nicht beten, weil der Herr sagt: Euer Vater weiss, was euch nothwendig ist, ehe ihr es von ihm erbittet.... Wenn der Apostel sagt, die Lehrer würden durch die Einwirkung des h. Geistes gebildet, und wenn er ihnen dennoch befiehlt, was und wie sie lehren sollen, widerspricht sich etwa der Apostel? Ist es nicht vielmehr so zu verstehen, es dürfe, obschon der h. Geist selbst lehrt, auch von Seiten des Menschen nicht an Fleiss fehlen, und dennoch sei weder der da pflanzt, Etwas, noch auch der, so begiesst, sondern Gott, der das Gedeihen gibt..... Denn wie auch die Arznei-

mittel für den Leib, die von Menschen für Menschen angewendet werden, nur denen nützen, denen Gott die Gesundheit bewirkt, der auch ohne Arznei helfen kann, die Arzneimittel aber nicht ohne ihn helfen können und dennoch angewendet werden: so sind auch die Hülfsmittel des Unterrichts für den Menschen gewiss nützlich, obschon Gott es bewirkt, dass sie nützen sollen, der auch den Menschen das Evangelium geben konnte, ohne dass dies von Menschen oder durch einen Menschen hätte geschehen müssen."

2. Das positiv-dogmatische System Augustins.

An die Darstellung der „formalen“ Theologie Augustins schliesst sich ganz naturgemäss seine eigentliche, positive Dogmatik, wobei wir jedoch das, was diesfalls bereits in seinen Kämpfen und Kontroversen behandelt ward, übergehen.

Nachdem Augustin in seinem philosophischen Stadium, dieser Vorstufe zu seinem christlichen Lebensgang, auf analytischem Wege die Idee des Absoluten gewonnen, nimmt er als Theolog seinen unerschütterlichen Standpunkt in ihr, die ihm keine andere ist, als das für ihn schon mit dem Menschsein zusammenfallende Gottesbewusstsein. „Die Kenntniss Gottes ist Jedem in's Herz geschrieben; denn das ist der Charakter der wahren Gottheit, so viel Macht über das vernünftige Geschöpf zu haben, dass sie ihm nicht ganz unbekannt sein kann, so bald es zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist.“ Von Gott, seiner Existenz und

Augustin sucht aber das Dasein Gottes auch wissenschaftlich zu erweisen. Zunächst aus der Welt. Auf Gott, als das höchste Sein, das absolute, deute und dränge Alles, was da ist. „Was ist es, was ich liebe, wenn ich Gott liebe? Ich befragte die Erde und sie sprach: ich bin es nicht; und Alles, was auf ihr ist, legte gleiches Bekenntniss ab. Ich fragte das Meer und seine Gründe und alle belebten Wesen; und sie antworteten: wir sind nicht dein Gott, suche über uns. Ich fragte die wehenden Lüfte, und der ganze Luftraum mit allen seinen Bewohnern sprach: Anaximenes irrt, ich bin nicht Gott. Ich fragte Himmel, Sonne, Mond und Sterne: auch wir sind nicht der Gott, den du suchest, sprachen sie. Da sprach ich zu denen allen, die sich meiner Augen Gesichtskreis darstellten: ihr saget

mir wohl, ihr wäret nicht mein Gott, was ist es, das ihr von ihm mir sagen könnt? Und sie riefen zusammen alle mit grosser Stimme: er schuf uns. Meine Frage war meine Sehnsucht und ihre Antwort ihr Dasein und ihre Schönheit.“ So predige den Herrn Alles: Erde, Luft, Meer! Ob das nicht Beweis sei? Allerdings! aber nur für den, der ihn verstehen wolle. „Stellt sich diese Erscheinung nicht Allen dar, deren Sinn gesund ist? Warum sagt sie nun nicht zu Allen dasselbe? Die kleinen und die grossen Thiere schauen sie, doch vermögen sie es nicht, sie zu fragen, denn ihre Boten, die Sinne, haben keine Vernunft, die sie sendet und ihre Kunde beurtheilt. Die Menschen aber vermögen zu fragen, damit Gottes unsichtbares Wesen von ihnen erkannt werde durch die körperliche Schöpfung. Aber sie werfen ihre Liebe nur auf diese und werden ihr unterthan, und in ihrer Unterwerfung vermögen sie nicht, jene hohe Kunde zu beurtheilen, denn die Körperwelt steht denen nur Antwort, die mit des befreiten Geistes Urtheil forschen. Und doch spricht die Körperwelt keine verschiedene Sprache, auch ändert sie darum nicht ihre Gestalt, wenn der Eine nicht sieht, der Andere aber sieht und fragt, und sie dem Einen so, dem Andern anders erscheint. Sie ist dieselbe überall, aber jenem ist sie stumm, diesem steht sie Rede. Ja, sie redet zu Allen; aber die nur vernehmen ihre Sprache, welche die Stimme, die sie von Aussen vernehmen, immer mit der Wahrheit zusammenhalten. Diese Wahrheit sagt mir: dein Gott ist nicht Himmel, nicht Erde, nicht irgend eine Kreatur; das sagt ihr Wesen dem, der da schauet; sie ist nur eine Körpermasse, im Theile kleiner als im Ganzen. Schon bist du höher, meine Seele, denn du belebst die Materie deines Körpers, ihm Leben spendend, was kein Körper dem andern spenden kann. Dein Gott aber ist deines Lebens Leben!“

Man könnte diesen Beweis den kosmologischen oder physikotheologischen nennen. Augustin gibt aber noch einen weitern.

Wie nämlich was sei, auf's absolute Sein hinweise, so weise, was vernünftig sei, auf dies höchste Sein als die

höchste Vernunft hin, von der die einzelne ihren Antheil gleichsam als Lehen trage. Es ist ein Stufengang, den Augustin einschlägt: „Wir sind, wir leben, wir erkennen." Den Anfang macht er mit dem, „was das Gewisseste und Anschaulichste ist", mit der Existenz: „Wir sind." Durch diese Bestimmung „kann Niemand fürchten, getäuscht zu werden. Wenn aber unser eigenes Dasein anschaulich gewiss ist, uns aber gleichwohl nicht gewiss sein würde, falls wir nicht lebten, so muss uns auch unser eignes Leben nicht weniger gewiss sein." So kommt er zum Leben und dann zum Erkennen. Das Leben sei nun aber vollkommener als das Sein, das Erkennen aber vollkommener als Leben; Sein komme auch dem Stein, Leben auch dem Thiere, Erkenntniss nur dem Menschen zu. „Was Leben hat, hat offenbar auch Sein, daraus folgt aber nicht, es habe auch Erkenntniss; was aber ist, lebt deshalb noch nicht, und erkennet noch nicht, was aber nicht Leben hat, hat noch viel weniger Erkenntniss; wer aber erkennt, von dem ist es sehr gewiss, dass er sowohl sei als lebe."

So kommt Augustin zum Menschen, in dem diese drei Stufen seien.

Um nun seinem Ziele näher zu rücken, beginnt er mit den äusseren Sinnen, Gesicht, Gehör u. s. w., „welche die körperlichen Dinge wahrnehmen, jeder seinen eigenthümlichen Gegenstand, von dem er unterschieden wird." So nehme der Sinn seinen Gegenstand wahr, aber weder sich selbst, noch das Wahrnehmen. Hierzu werde ein eigner, ein innerer Sinn erfordert, welcher die äusseren beherrsche und auf den ihre Wahrnehmungen bezogen werden. Das Zweite sei also der innere Sinn, „welcher nicht die Gegenstände der äusseren Sinne wahrnimmt, wohl aber, dass durch die körperlichen Sinne körperliche Gegenstände wahrgenommen werden." So nehme der innere Sinn „das Wahrnehmen der Sinne wahr, jedoch nicht sich selbst, und auch nicht sein Wahrnehmen als Wahrnehmen des Wahrnehmens. Vermittelst des Gesichtssinnes z. B. wird wohl die Farbe, der Sinn des Gesichts aber durch den Sinn des Gesichts nicht wahrgenommen. Denn mit dem Sinn, mit welchem

man die Farbe sieht, sieht man nicht zugleich auch das Sehen der Farbe.“ Das Dritte sei somit die Vernunft, „welche sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen, als auch sich selbst, ihr eigenes Wesen durch sich selbst wahrnimmt. Durch Vernunft erkennen wir die Vernunft.

Es frage sich nun, ob es noch etwas Vollkommneres gebe, als der erkennende Geist des Menschen ist? Gewiss, antwortet Augustin; was aber nicht blos höher sei, als unsere Vernunft, sondern das schlechthin Höchste, das sei Gott. Wenn jenes, so dieses. Es gebe nun aber unwidersprechlich und müsse geben ein höheres und vortrefflicheres Wesen, als die menschliche Vernunft; darum dürfen wir auch nicht an Gott zweifeln.

In seiner diesfallsigen Argumentation geht Augustin von dem Zustande der Vernunft in den einzelnen Menschen aus. Diese Vernunft sei nun natürlich individuell verschieden in den verschiedenen Menschen, wie ja auch die äusseren Sinne verschieden seien in den Verschiedenen. Es könne daher von einer und derselben Sache verschiedene Empfindungen, Gefühle, Erkenntnisse geben. Deshalb müsse, was gefühlt oder erkannt werde, von dem Gefühle oder der Erkenntniss wohl unterschieden werden. Jenes sei unabhängig von dem einzelnen Menschen und an sich in allen Beziehungen gleich, dieses bedingt durch die Individualität des Erkennenden; jenes das Objektive, Allgemeine, dieses das Subjektive, Besondere.

Ueber der subjektiven Vernunft steht somit die allgemeine, sich selbst gleiche, unwandelbare, auf welche jene hinweise und von der sie zehre als dem Gemeingut, und diese sei trotz der Verschiedenheit der subjektiven Vernunft die Eine. Augustin verweist auf das Sonnenlicht. „Wie mannigfaltig sind die Gegenstände, welche wir in demselben erblicken! Der Eine sieht gerne die Höhe der Berge und erfreut sich an ihrem Anblicke, der Andere eine flache Ebene, der Dritte die Krümmungen der Thäler, ein Vierter die Gründe der Wälder und ein Fünfter die gleichmässige Bewegung des Meeres. So werden viele und verschiedene Gegenstände in demselben Lichte der Sonne geschaut und

zum beliebigen Genusse eines jeden Menschen herausgegeben, ohne deswegen die Einheit des Lichtes, in dem sie geschaut werden, zu zerstören. So ist auch das Licht der Wahrheit, in welchem alle Wahrheiten geschaut werden, für Alle ohne Unterschied dasselbe, wenn schon verschiedene Güter sind, welche unter den Menschen als höchste Güter angesehen werden, und obschon jeder sie mit dem Auge seines Geistes schaut." Augustin verweist ferner auf die mathematischen Wahrheiten, auf „das Wesen, das Verhältniss und die Wahrheit" der Zahl. „Denn dass sieben und drei zehn sind, weiss man nicht blos jetzt, sondern immer, und es war weder eine Zeit, wo sieben und drei nicht zehn waren, noch wird jemals eine Zeit kommen, in der sie nicht zehn sein werden." Diese unzerstörliche Wahrheit der Zahl bleibe für Jeden, der rechne, dieselbe Wahrheit und ändere sich nie nach den verschiedenen Fähigkeiten der Mathematiker; „sie ist ein Allgemeines und Geistiges wie die Wahrheit (die metaphysische)."

Diese objektive Vernunft, Wahrheit „ist somit weder deine noch die Wahrheit eines Dritten, sondern Wahrheit Aller, welche Unmittelbares zu schauen vermögen. Es ist wie mit den Sinnen des Körpers. Was von den Augen und Ohren Aller auf gleichmässige Weise wahrgenommen wird, so zwar, dass ich und du, einer wie der andere, es hören und sehen, kann nicht in der Eigenthümlichkeit unserer Augen und Ohren ihren Grund haben. Es muss ein Drittes sein, auf welches die Augen beider gleichmässig gefallen sind."

Diese allgemeine Wahrheit, fährt Augustin fort, sei nicht unter dem menschlichen Geiste; denn nie wird über sie geurtheilt, sondern nach ihr. Wie über hinfällige Gegenstände, so urtheilen wir auch über die Seelen, wenn wir z. B. sagen, sie seien nicht so tüchtig, nicht so freudig, nicht so sanft, als sie sein sollten. „Solches Urtheil fällen wir aber nach den inneren Grundsätzen der Wahrheit, die wir alle gemeinschaftlich anerkennen, nach jenem ewigen Gesetz unseres Geistes, das in Allen dasselbe ist; über diese Grundsätze selbst aber oder über dies ewige Gesetz fällt Keiner ein Urtheil oder prüft es an einem Höheren."

Ebenso wenig sei diese allgemeine Wahrheit beigeordnet unserem Geiste, „sonst wäre sie veränderlich wie dieser; sie aber bleibt sich ewig gleich und wird weder vollkommener, wenn wir sie heller, noch unvollkommener, wenn wir sie weniger hell durchschauen. Auch wird der Geist selbst nach dieser Wahrheit, sie aber niemals nach ihm beurtheilt."

„Sie ist also über dem menschlichen Geiste, vollkommener als er, das Maass jeder subjektiven Vollkommenheit und Seligkeit; die Quelle aller wahrhaften Seligkeit. Oder worin anders bestünde die Seligkeit, als in dem Grade unserer Theilnahme an dem höchsten Gute? Das höchste Gut aber ist die Wahrheit, und dieses höchste Gut ist zugleich Gemeingut für Jeden, der Theil nehmen will. Diese höchste Wahrheit nun ist Gott selbst; und so gewiss als diese höchste Wahrheit, so gewiss ist Gott."

Dies ist Augustins Gottesbeweis. Nicht dass er glaubte, auf diese Weise erst das Dasein Gottes überzeugend nachgewiesen zu haben. Er glaubt es von vorn herein unumstösslich; nur wissenschaftlich will er, was der Glaube schon hat und voraussetzt, bestätigen.

seinem Wesen. Gehen wir nun über zu den Aussagen Augustins über Gottes Wesen. Da sei nun freilich, sagt er, von vorne herein das Geständniss abzulegen, „dass, obwohl Jeder bekennen muss, dass ein Gott ist, es doch schwer ist, zu sagen, was er ist. Er ist unaussprechlich; daher leichter ist, zu sagen, was er nicht ist, als was er ist." Augustin meint, dass Gott besser gewusst werde im Nichtwissen, als im Wissen, ja dass die Seele keine andere Wissenschaft von ihm habe, als zu wissen, wie sie ihn nicht wisse.

Doch bleibt er bei solchen verneinenden Formeln nicht stehen. Das Bewusstsein hat er aber immer, dass jede Formel unzureichend sei; dies hindert ihn indessen nicht, auch positive Bestimmungen über das Wesen Gottes zu geben; „denn Gott selbst hat es in unsere Vernunft gelegt, der Frömmigkeit und Wahrheit gemäss ihn zu denken" (s. oben). Nur müsse man, dies sei die erste Bedingung, über alles Endliche hinausgehen, auf der Stufenleiter der

Kreaturen, der sichtbaren wie der unsichtbaren, der körperlichen wie der geistigen, hinaufsteigen bis dahin, wo alle Kreatur ein Ende habe. „Niemand wird für einen Gott halten, was nicht besser ist, als Alles. Alle stimmen überein: was Gott ist, müsse allen übrigen Dingen vorgezogen werden."

So kommt Augustin dazu, Gott als den Absoluten zu fassen, sein Wesen in die Vollkommenheit, die metaphysische wie die ethische zu setzen. Wie oft nennt er Gott das höchste Gut, und wenn er dies allerdings im Hinblick auf uns und unsere Bedürfnisse sagt, so setzt diese Bezeichnung doch auch den Begriff der Vollkommenheit als das Wesen Gottes konstituirend voraus. In ähnlichem Sinne nennt er ihn „Sein, Leben, Vernunft, Geist;" aber alles dies uneingeschränkt in vollkommener Weise und nicht getrennt, wie unser Verstand, der in endlichen Kategorien sich bewege, bald dies bald das anschaue, sondern in absoluter Einheit. „In ihm ist es nicht etwas Anderes, zu leben, und etwas Anderes, zu sein, sondern er ist Eins und dasselbe — Leben und Sein, und so ist er auch die höchste und erste Vernunft; aber es ist ihm nicht etwas Anderes leben, und etwas Anderes erkennen, sondern das, was Erkennen ist, das ist Leben, das ist Sein. Es ist Alles Eins. In Gott ist Sein, Vernunft, Leben; er ist ein vernünftiges Sein, eine lebendige Vernunft." (s. u.) Augustin kann daher nicht oft genug wiederholen, wie kein Wort sich finde, das ausdrücke, was Gott sei; die Sprache könne es nicht; wenn sie ihn ausdrücken wolle, so thue sie es auf eine Weise, die eben nicht absolut sei, und wobei man Gefahr laufe, den Absoluten aufzulösen in eine Vielheit von Begriffen, Eigenschaften u. drgl., und ihn aus diesen erst wieder zusammenzusetzen. Darum, nachdem er sich erschöpft hat in Worten, ruft er aus: „Mein Gott, habe ich wohl jetzt gesagt, was deiner würdig ist? Ich wollte zwar. Allein, was ich auch gesagt habe, es ist das nicht, was ich habe sagen wollen. Und woher weiss ich dies, als daher, weil Gott unaussprechlich ist! Und doch wäre, was von mir gesagt wurde, nicht gesagt worden, wenn es unaussprechlich wäre. Und deshalb

ist Gott nicht einmal unaussprechlich zu nennen, weil, da dies gesagt wird, doch Etwas gesagt wird. Und so streiten müde sich die Worte, weil, wenn das unaussprechlich ist, was nicht gesagt werden kann, doch nicht unaussprechlich ist, was doch unaussprechlich genannt werden kann. So wäre dieser Wortstreit vielmehr in Stille zu vermeiden, als mit Worten beizulegen. Und doch hat Gott, obwohl man von ihm nichts seiner Würde Gemässes aussprechen kann, den Dienst der menschlichen Zunge zugelassen und gewollt, dass wir uns mit unsern Worten in seinem Lobe erfreuen." Und ein andermal: „Mit grösserer Wahrheit denken wir dich, als wir über dich sprechen; mit grösserer Wahrheit bist du, als wir dich denken."

Es ist aber die Idee der Vollkommenheit noch lange nicht die einzige, mit der Augustin das Wesen Gottes zu decken meint. Noch näher lag ihm der Begriff der Einfachheit, als der das Wesen Gottes adäquat bezeichnende. Bis er zu diesem Begriffe Gottes kam, hatte er, wie wir aus seinem Leben wissen, verschiedene Entwicklungsstufen und Kämpfe durchzumachen. Er dachte sich anfangs Gott sinnlich, mechanisch; und diese seine sinnlichen Anschauungen dehnte er ins Unendliche aus, so dass ihm Gott wie ein durch die Körperwelt hindurch räumlich ausgedehnter feiner Aether war. Er hatte es zuerst dem (Neu) Platonismus zu verdanken, dass er geistigere Begriffe überkam. Gewiss kann man hier den Einfluss seiner neuplatonischen Phase nicht verkennen; vielleicht ward ihm auch diese Bestimmung so wichtig als Gegensatz gegen die manichäische Lehre, welche den guten Gott in Streit und Kampf verwickelte. Diese Einfachheit hat Augustin nun aber zunächst nur negativ gefasst als Unkörperlichkeit, welche alles und jedes Zusammengesetztsein ausschliesst. Indessen ist doch anzuerkennen, dass er hiebei nicht durchweg stehen geblieben ist, vielmehr auch positiv sie zu fassen suchte. Und da ist es die absolute Geistigkeit Gottes, womit er den Begriff der Einfachheit erfüllte.

Hiemit stehen wir aber auch schon an dem Punkt, wo Augustin seinen Gott trinitarisch bestimmte. So weit er

nämlich in seinen trinitarischen Arbeiten über das blos formelle Moment hinausging und auch einen positiven Gehalt der bereits kirchlich gewordenen Trinitätsformel abzugewinnen versuchte, ist es eben die Geistigkeit, das Geistsein, das Selbstbewusstsein Gottes, das er als mit dem trinitarischen Prozess gegeben oder durch ihn erzeugt sein lässt.

Wie sehr Augustin mit dem Begriff der absoluten Einfachheit das Rechte getroffen zu haben glaubte, um das Wesen Gottes auszudrücken, ersehen wir auch daraus, dass er dies Wesen lieber mit dem Wort Essenz als Substanz bezeichnet wissen wollte; denn das Wort Essenz bezeichne das einfache Sein, während die Substanz auf ein Accidenz hindeute, so dass nach diesem Ausdruck Gott aus Substanz und Accidenz zusammengesetzt erschiene.

Von der Trinität.

In der Entwickelung der Trinität ging Augustin von dem bereits kirchlich gewordenen Lehrsatze aus, dass Gott Vater, Sohn und Geist sei; näher, dass ein göttliches Wesen in drei Personen, Substanzen (-Hypostasen) sei, da diese dreie dasselbe göttliche Wesen haben, — jede der drei ihrem Wesen nach der andern gleich, verschieden nur in ihrer Beziehung zu einander: der Vater zeugend, der Sohn gezeugt, der h. Geist „ausgehend von beiden," denn „wir können nicht sagen, dass der h. Geist nicht auch vom Sohne ausgehe, denn nicht umsonst heisst er der Geist des Vaters und des Sohnes."

Gleich den drei Kappadoziern liess Augustin das „Warum," d. h. die religiöse und spekulative Bedeutung dieses Dogmas bei Seite. Sie war die Arbeit eines Stadiums, welches die Kirche bereits hinter sich als feste Errungenschaft (eines Athanasius) hatte.

Um so mehr wandte er sich dem „Wie," d. h. der formellen Seite der Frage zu. In der Entwickelung des Dogmas von Gott als dem trinitarischen war nämlich jetzt die Reihe an die Lösung der Frage (oder des Räthsels) gekommen, wie Eins und Drei in Gott sich vereinigen lasse, näher wie als möglich ja als nothwendig zu denken sei, dass Gott Ein Gott und doch Vater, Sohn und Geist sei, aber gleichwohl der Sohn Gott und der h. Geist Gott gleich Gott dem Vater.

Da hören wir nun Augustin ganz im Anschluss an die bereits herrschenden Formulirungen Gott im Unterschied von der Trinität der Personen als die Einheit der Essenz prädiziren, die Dreieinigkeit im Unterschied von der substanziellen Einheit Gottes als die Dreiheit der Personen „unzertrennlich, unveränderlich, gleichewig; der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater u. s. w.; als Gott aber ist der Sohn alles, was der Vater, der h. Geist alles, was der Sohn u. s. w.“

Wie nun die Gottheit Ein Wesen sei und doch drei Personen, so sei, fährt Augustin ebenfalls im Anschluss an die Kappadozier fort, auch Ein göttliches, unzertrennliches Wirken, aber wiederum so, dass jeder Person ihr eigenthümliches Wirken zukomme, so dass, was der Vater wirke, nicht der Sohn wirke u. s. w.; denn würde die Trinität nicht auf unzertrennliche Weise wirken, so wäre in ihr keine Wesenseinheit; und würde, was der einen Person zukommt, auch der andern zugeschrieben werden können, so wäre kein Unterschied der Personen. Es sei beides in und mit einander. „So kommt die Vergebung der Sünden dem h. Geiste zu als sein eigenthümliches Werk, aber sie wird durch die ganze Trinität bewirkt;“ und ganz so gelte es vom Sohn, der Mensch geworden. Als Gott, d. h. in seiner ewigen, an sich seienden Identität mit dem Vater und Geiste, in seinem trinitarischen Gottesverhältniss, sei es der Vater und der h. Geist mit ihm, die ihn gesandt, und seine Menschwerdung eine gemeinsame Wirkung der schöpferischen Trinität; so weit er aber Mensch geworden, sei es seine Person: „die Form der angenommenen Menschheit ist die Person des Sohnes, nicht auch des Vaters.“ Obwohl aber sichtbar geworden als Person, sei und bleibe der Sohn als Gott unsichtbar mit dem Vater und Geist. Wäre er, meint Augustin, auf solche Weise sichtbar geworden, dass er aufhörte, mit dem Vater unsichtbar zu sein, das heisst, wenn die Substanz des unsichtbaren Wortes in die sichtbare Kreatur verändert und in diesen Uebergang verwandelt worden wäre, so würde der Sohn in dem Sinne vom Vater gesandt heissen, dass er nur gesandt, nicht auch zugleich

mit dem Vater sendend wäre. „Da aber die Knechtsgestalt so von ihm angenommen wurde, dass die unveränderliche Gottesform blieb, so ist offenbar, dass vom unsichtbaren Vater und Sohn (und h. Geist) gemacht worden, dass er erschien im Sohn, das ist, dass vom unsichtbaren Vater mit dem unsichtbaren Sohne der sichtbare Sohn gesandt wurde." In dieser Weise sei es zu fassen, wenn von einem unzertrennlichen Wirken der Trinität gesprochen werde, und wiederum von einem Wirken, das jeder einzelnen Person zukomme.

Augustin versuchte nun aber auch zu erklären, was unter diesen Personen, diesem Personalunterschied zu denken sei. Und da meint er nun, etwas Accidentielles könne der Unterschied nicht sein, weil in Gott nichts zufällig und veränderlich sei, sondern Alles ewig und absolut, also auch dieser Unterschied; aber auch etwas Substanzielles nicht, da sonst das Vatersein oder Sohnsein mit der göttlichen Wesenheit selbst zusammenfiele, d. h. Gott entweder nur Vater oder der Sohn wäre. Da nun, dass die Gottheit sowohl Vater als Sohn als h. Geist sei, weder etwas Accidentielles, noch etwas Substanzielles sei, so sei es etwas Relatives, nämlich weder etwas Accidentielles, noch etwas Substanzielles.

Auf diese Weise, welche leicht erkennen lässt, wie wenig Augustin im Stande ist, die Sache zu erklären, umschreibt er den kirchlichen Begriff der „Person." Freilich, meint er, sei auch ein solches Verhältniss nicht zu erklären, das „überschwenglich" sei und dem Menschen, der seine Anschauungen aus endlichen Kategorien nehme, hienieden stets eine geheimnissvolle und verschlossene Seite habe. „Es findet sich nichts, weder in den geistigen, noch in den körperlichen Naturen, das mit dieser Trinität, die Gott ist, mit Recht sich vergleichen liesse." Es sei ein ganz göttliches, absolutes, darum ganz einziges Verhältniss. Warum dann aber, fragt man mit Recht, Begriffsbestimmungen hierüber aufstellen? Um zu verhüten, antwortet Augustin, dass weder die göttliche Einheit zur abstrakten Einheit des Gattungsbegriffs, noch die Dreiheit der Personen zur

konkreten Realität des Individuums werde. „Da es die menschliche Armuth unterfing, vor menschlichen Sinnen darstellen zu wollen, was sie im geheimsten Innern nach ihrem Verständniss von dem Herrn Gott, ihrem Schöpfer hielt, so fürchtete sie sich, sei es nun aus frommem Glauben oder aus irgend einer Erkenntniss, von drei Substanzen zu sprechen, damit man nicht in jener höchsten Gleichheit irgend eine Verschiedenheit annehme. Hinwiederum durfte sie nicht sagen, dass drei (nicht Personen) Wesen seien, weil Sabellius, der das gesagt, in Häresie gefallen war. Denn ganz deutlich erkennt man aus der Schrift, was in frommem Sinne zu glauben ist, dass nämlich ein Vater sei und ein Sohn und ein h. Geist, aber der Sohn nicht der Vater sei, noch der h. Geist der Sohn oder Vater.“. Die Trinitätsformel hat also unserem Augustin nur eine negative, falsche Darstellungen abwehrende Bedeutung; sie ist ihm aber lange nicht adäquate Darstellung der ganzen Wahrheit. Auch ist sich, wie wir sahen, Augustin gar wohl bewusst, warum er das kirchliche Dogma der Trinität als ein ganz einziges Verhältniss bezeichnet, das vollkommen durch nichts ausgedrückt werden könne. Er meint nämlich „wegen unserer Schwachheit, die wir von der Einheit in die Verschiedenheit herausgefallen sind.“ Mit anderen Worten, in der menschlichen Sphäre sei immer nur die Eine Seite; entweder die wesentliche Einheit, dann ohne den persönlichen Unterschied, oder dieser ohne jene. Beide zusammen seien nirgends sonst; nur in der Trinität, in dem Wesen Gottes fallen sie nicht auseinander. Statt nun durch diesen Grund sich bewegen zu lassen, von dem kirchlichen Dogma der Trinität als einem allen menschlichen Verhältnissen und Denkgesetzen widerstreitenden abzustehen, erklärt Augustin mit einer seltsamen Kühnheit, von der er nirgends die Berechtigung aufzeigt, dass die göttlichen Verhältnisse eben als solche einen ganz anderen Charakter trügen, als ob er dies wissen könnte und wüsste! Als ob das Dogma der Trinität ein göttliches wäre und nicht eben auch ein von Menschen aufgestelltes, die ihrem Machwerk nun göttliche Autorität vindizirten!

Nichtsdestoweniger suchte er verschiedene Analogieen auf, „um den Schleier des unergründlichen Geheimnisses, wenn auch nicht zu heben, doch wenigstens da und dort durchsichtiger zu machen.“ Und dies ist das Interessanteste an seiner Trinitätsarbeit.

Analogieen nämlich, davon geht er aus, müsse es geben, da überhaupt Alles, was sei, in seinem Maasse und in seiner Weise Gott ähnlich sei, sofern nämlich Gott Alles gut geschaffen habe; doch seien alle, weil endlich, unzureichend für die unendliche Trinität.

Dass und warum nun das Verhältniss der Personen zu der göttlichen Substanz nicht mit dem Verhältniss der Gattung zu den Arten oder der Arten zu den Individuen sich in Vergleich ziehen lasse, darüber haben wir ihn bereits oben sich aussprechen hören. Dagegen ist ihm keine Aehnlichkeit oder Analogie so zutreffend, keine so geeignet, annähernd das Wesen der Trinität anschaulich zu machen sowohl darin, worin sie ihr ähnlich und worin sie ihr unähnlich ist, als — das Wesen des Menschen. Der Mensch nämlich — dies ist seine Begründung — sei das Ebenbild Gottes, das heisst, das Ebenbild der Trinität, er sei geschaffen nach dem Bilde des (dreieinigen) Gottes. Hätte Gott den Menschen etwa nur nach dem Bilde des Sohnes geschaffen, so würde ja hieraus eine Verschiedenheit des Vaters und Sohnes folgen. Im Wesen des Menschen müssen sich somit die Reflexe der göttlichen Dreieinigkeit spiegeln. Man sieht, Augustin bewegt sich auf derselben Bahn, welche schon Gregorius von Nyssa eingeschlagen hat, nur mit noch grösserer Reichhaltigkeit.

Er geht dabei stufenweise, von einer Sphäre des Menschen zur andern, von der äusseren zur innersten, als dem eigentlichen Focus, darin die Strahlen des göttlichen Ebenbildes zusammenlaufen.

Der äusserste Punkt nun ist ihm der äussere Mensch, der selbst auch schon eine Spur der Trinität hat; „zwar ist er nicht auf gleiche Weise (wie der innere Mensch) Bild Gottes; aber nicht umsonst heisst auch er Mensch, sofern ihm ja eine Aehnlichkeit (Bild) des inneren inne wohnt.“

In seinem Unterschied vom inneren Menschen trägt hiernach der äussere das Bild Gottes nicht an und für sich, sondern vermittelt durch den inneren, der sich in ihm reflektirt. Was Augustin hier meint, ist nicht der äussere Mensch objektive, sondern „die körperliche Anschauung," in der ihm drei Momente liegen: der Gegenstand der Anschauung, d. h. der Körper, der gesehen wird; der Sinn, womit wir ihn anschauen, oder die Anschauung selbst, gleichsam das Kind des Gegenstandes; und der Wille, wodurch wir uns dazu bestimmen, oder die den Sinn des Gesichts mit dem Gegenstand verbindende Thätigkeit.

Freilich sei hier noch eine substanzielle Verschiedenheit: der Gegenstand der Anschauung sei ein sinnlicher Körper, die Anschauung selbst ein geistiger Akt des anschauenden Subjekts, aber doch zugleich körperlich, sofern sie durch ein körperliches Organ, das Auge, geschehe; das dritte Moment dagegen, die Intention, sei ein rein geistiger Akt und bilde darum in dieser Trinität so zu sagen die Person des Geistes. Gleichwohl gehen diese drei so verschiedenartigen Momente in eine Einheit zusammen, und ein neues Bild der trinitarischen Bewegung entstehe, wenn diese entstandene Vorstellung, welche im Gedächtniss bleibe, wieder hervorgerufen und mit dem innern Sinn angeschaut werde. „Die Form des Körpers, den wir sehen, und die Form, die davon in unsere Anschauung fällt, wird Eins, so dass wir beide (die äussere Gestalt von der in unserem Sinne sich reflektirenden) nicht mehr unterscheiden können. In unserer Anschauung, sobald sie auf einen Gegenstand gerichtet ist, entsteht nämlich alsbald ein Bild des erblickten Körpers. Dazu kommt als Drittes die Selbstbestimmung der Seele, die den Sinn auf den Gegenstand der Anschauung richtet und diesen und die Vorstellung davon in eine Einheit verbindet."

Diese Einheit ist unserm Augustin eine reale, sofern sie bleibt, auch wenn der Körper, welcher den sinnlichen Eindruck hervorbrachte, nicht mehr vorhanden ist. Es bleibt ja ein Bild in der Erinnerung der Seele zurück und der Wille kann nun den inneren Sinn so darauf richten, dass

dieselbe Anschauung sich innerlich gestaltet, welche zuvor durch das äusserliche Objekt zu Stande kam. „Und so entsteht jene Trinität aus der Erinnerung, der inneren Anschauung und dem beide zur Einheit verknüpfenden Willen, eine Totalität, deren Einheit eben in Gedanken besteht. Und nun ist in den dreien keine verschiedene Substanz. Was nämlich für den körperlichen Sinn ein Körper im Raume, das ist für den inneren Sinn das Bild in der Erinnerung, und was die sinnliche Anschauung, das ist nun die geistige Anschauung, die sich auf das Bild in der Erinnerung richtet, und der Wille. So besteht dadurch, dass der Prozess aus dem Aeusseren in das Innere versetzt wird, die Einheit nicht mehr aus drei substanziell verschiedenen Momenten, sondern aus einer und derselben Substanz, weil all' das nun innen vorgeht in der Einen Seele."

Gleichwohl findet Augustin in dieser Trinität (wie in der ersten), sofern sie aus sinnlich körperlichen Vorstellungen besteht und nur durch den äusseren Sinn in die Seele aufgenommen wird, eben deswegen nicht ein wahres Bild der Trinität Gottes, obwohl sie eine gewisse Aehnlichkeit hat. Es sei daher vom unmittelbar oder mittelbar Aeussern, Sinnlichen auf das Innere überzugehen und die Trinität, die sich bisher nur an der Aussenseite des Menschen gezeigt, im innern Menschen selbst nachzuweisen, d. h. in seiner geistigen Natur, denn „Nichts ist dem Geiste bekannter, als was ihm nahe ist, und nichts ist dem Geiste näher, als er selbst." Gebe es einen Schlüssel zum Verständniss der Trinität, so findet ihn Augustin in der Natur des Geistes. „Denn wenn der Mensch, wie er es ist, das Ebenbild des dreieinigen Gottes ist, so ist dieses Ebenbild nirgends adäquater, als da, worin der Mensch sich vor allen Geschöpfen der Erde unterscheidet, was sein eigenthümlicher Vorzug ist, — in seiner geistigen Natur. Sie ist das Abbild, der Spiegel der Trinität." Darum strebt Augustin alle Strahlen, die in diesen Spiegel fallen, aufzufassen, des Geistes Wesen in seiner Dreieinigkeit nachzuweisen, um von da aus zur Trinität selbst vorzuschreiten.

Es sind aber, dies ist Augustins weitere Entwicklung,

wesentlich im Geiste als solchem drei Momente: „dass er sich seiner erinnert (Gedächtniss); von sich weiss (Selbstbewusstsein); sich liebt (Liebe, Wille)." Dies „ist nicht etwas von Aussen in den Geist Hereingekommenes", wie bei den früheren Formen der Trinität die Thätigkeit des Geistes immer etwas sinnlich Gegebenes zu ihrer Voraussetzung hatte oder Etwas, das in ihm später erst entstanden wäre, sondern es ist das Wesen des Geistes selbst, durch dessen Begriff es gegeben ist, dass, sobald er ist, er auch sich seiner erinnern, von sich wissen und sich lieben muss. Diese Trinität gehört somit zum Wesen des Geistes an sich als Geist; das Leben des Geistes ist eben sie.

Als die erste dieser Grundkräfte des Geistes oder der Seele bezeichnet also Augustin das Gedächtniss, das Sicherinnern. Es ist ihm das allgemeine Wissen von sich, das schon durch das blosse Sein des Geistes gegeben ist, das allem konkreten Denken vorangehende und ihm zu Grunde liegende Denken, das Denken an sich; denn jedes bestimmte Wissen hat ein Wissen, ein Denken zu seiner Voraussetzung, und ist ein Sicherinnern des an sich schon innerlich Gedachten; mit andern Worten: der Geist kann nur das in ihm Vorgefundene zum Inhalt seines Denkens machen. So ist die memoria die Schatzkammer des Geistes, „in welcher alles ist, was der Geist ist und hat" und worin zu allererst aufbewahrt und gegenwärtig sein muss, was der Geist denken und erkennen will.

Als das andere Moment wird von Augustin die Intelligenz oder der Intellekt bezeichnet, das konkrete „geformte" Denken, „das inwendige Wort", das ausgesprochene, wirkliche Denken. Es war im Gedächtniss, im Denken, aber verborgen, an sich; nun nachdem das Bild der Sache, die im Gedächtniss war, vom Intellekt aufgenommen ward, ist dieser dadurch geformt worden, hat eine bestimmte Gestalt gewonnen.

Das dritte Moment, der Wille oder die Liebe („der kräftige Wille"), hat dann die Bedeutung, jene beiden bewusst mit einander zu verbinden; denn von selbst geht das Bild aus dem Gedächtniss nicht in die Intelligenz über, sondern nur durch die Vermittlung des Willens, der sich auf

beides richtet, auf das Bild im Gedächtniss und auf die Intelligenz.

In diesen drei Momenten explizirt sich nach Augustin die Natur des Geistes, die Bewegung des Denkens, das Selbstbewusstsein. Der menschliche Geist sei sich zwar immer gegenwärtig, aber nur an sich, d. h. er denke sich darum nicht immer; vielmehr erst, „wenn mein Bild im Gedächtniss durch den Willen mit der Intelligenz sich verbindet, denke ich mich selbst, komme ich zum eigentlichen Selbstbewusstsein."

Das Verhältniss der dreie bestimmt Augustin hiernach dahin: Keines ist grösser oder kleiner als das andere, keines ohne das andere; sie sind Eine Substanz. „Von jedem Einzelnen wird nicht blos sein Einzelnes, sondern auch von jedem Einzelnen Alles umfasst. Denn ich erinnere mich Gedächtniss zu haben und Intelligenz und Willen, und erkenne, dass ich erkenne und mich erinnere und will, und will, dass ich will und mich erinnere und erkenne." Das Gedächtniss schliesse die Intelligenz und den Willen in sich; wenn wir denken, so finden wir Intelligenz und Willen schon vor; sie können daher nur im Gedächtniss sein; ebenso sei die Intelligenz selbst nur ein Sicherinnern, ein Zurückgehen in sich, und auch die Liebe ein Denken und Wissen, weil man nichts lieben könne, was man nicht kenne. Hinwiederum aber sei jedes für sich, Erkennen nicht Wollen, Wollen nicht Erinnern u. s. w. So gewiss also einerseits sei, dass die drei Vermögen nie getrennt, sondern immer beisammen seien, dass jedes etwas mit dem andern gemein habe, ebenso gewiss sei anderseits, dass immer eines derselben vorwiegend sei und es darauf ankomme welches.

Diese Konstruktion, diesen Prozess des Selbstbewusstseins, trägt nun Augustin über auf die Trinität, wie es sich denn schon in der Durchführung der Analogie bemerklich gemacht hat, dass er dabei stets den Blick auf das Gegenbild, die Trinität, richtet. Vom Wesen des Menschen, von der göttlich organisirten Natur des Geistes macht er den Schluss auf das Wesen Gottes, von dem jene der „Spiegel" ist. Demgemäss betrachtet er die göttliche Trinität als Weisheit

oder Gedächtniss (Grund alles Wissens überhaupt), als Intelligenz oder als das Wort (das Von sich wissen), und als Liebe oder Willen. Im Vater stellt sich ihm das erste Moment dar, im Sohn das zweite, im h. Geist das dritte. Selbstverständlich will er es aber nicht so angesehen wissen, als ob jede Person nur Eines zu ihrem Attribut hätte, der Vater die Weisheit, der Sohn nur die Intelligenz, der h. Geist nur die Liebe. Vielmehr wie das Gedächtniss — als trinitarisches Moment des Geistes überhaupt — die Intelligenz und den Willen in sich fasse und so auch die Intelligenz und der Wille die beiden andern Momente, so habe auch jede Person als Gott, nach der Seite ihrer Gottheit, alle drei nach ihrer Gottheit zugleich in sich, da sie alle drei nichts anderes seien, als die einfache, unveränderliche Substanz des göttlichen Wesens selbst. Wie aber Gedächtniss nicht Intelligenz, Intelligenz nicht Liebe sei, d. h. wie doch wiederum jedes Moment für sich sei, so sei jede Person in der Gottheit, nicht als Gott, sondern als Person, eben wieder für sich, d. h. nicht die andere. Könne man daher wohl sagen, es seien, wie ja schon im menschlichen Geiste ein jedes Vermögen auch die beiden andern umfasse, alle 3 Personen (als Gott) Gedächtniss, Intelligenz und Liebe, so sei doch ebenfalls analog dem menschlichen Geiste „in ganz eigner besonderer Weise", der Vater Gedächtniss, der Sohn Intelligenz, der h. Geist Liebe.

Das sind die Analogieen, die Augustin anführt, wobei er einmal selbst bekennt, dass manchmal, wenn er etwas in unserer Natur der Trinität Analoges nachweisen wollte, die Sprache seiner wie immer beschaffenen Erkenntniss nicht gefolgt sei.

Noch hat aber Augustin zu dem Gegebenen eine Restriktion zu machen. Sei in der menschlichen Sphäre, zumal im Geiste des Menschen, Bild und Analogie der göttlichen Trinität, so — doch nur menschliches Bild, menschliche Analogie, und darum, so treffend nach einer Seite, so unzureichend nach einer andern. Beides sucht er zunächst anschaulich zu machen an dem Wort. Er unterscheidet hierbei, wie das schon oft von Andern geschehen, das äussere, aus-

gesprochene Wort und das innere, unsinnliche. In dem äussern Wort nehme das innere gleichsam erst einen Leib an, auf dieselbe Weise, wie das Wort Gottes Fleisch geworden, um sich dem Menschen sinnlich zu offenbaren. Das innere aber „wird weder hervorgebracht im Schall, noch ist es ein Gedachtes in der Aehnlichkeit eines Schalls, sondern geht allen Zeichen, durch die es angedeutet wird, voran. Dieses wahre Wort wird erzeugt, wenn wir, was wir wissen, sprechen, aber als Sprechen vor allem Ton, vor allem Gedanken eines Tones. Denn dann ist das Wort ganz ähnlich der Sache, von der es erzeugt wird als ihr Bild, wenn von der Anschauung der Wissenschaft die Anschauung des Gedankens entsteht, was das Wort keiner Sprache ist, das wahre Wort von der wahren Sache, das da nichts hat vom Seinigen, sondern Alles, was es ist, von jener Wissenschaft, aus der es geboren ist.“ Man könne dies innere Wort bezeichnen als das (innerlich) ausgesprochene Denken. Verschieden von dem Denken an sich habe es dieses doch zu seiner Voraussetzung und seinem Grund, wie dieses letztere jenes als seinen jedoch in ihm verborgenen Inhalt.

Dieses innere Wort nun könne in seiner Art mit dem Worte Gottes verglichen werden, fährt Augustin fort. Zwar was ässerlich ausgesprochen werde, werde nicht so ausgesprochen, wie es an sich sei, sondern wie es durch die Vermittlung des Körpers gehört oder gesehen werden könne. Anders aber sei es mit dem inneren. Und je mehr das Gewusste nun in diesem Worte sei, desto wahrer sei das Wort, und desto mehr nähere sich das Bild Gottes des Sohnes im Menschen (das menschliche Wort) dem Bilde, vermöge dessen der Sohn Gottes dem Vater in Allem substanziell gleich sei.

Nun betrachtet aber Augustin auch den weitgreifenden Unterschied zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen. Wahr sei zwar das Wort, wenn es das wahrhaft Gewusste zu seinem Inhalte habe. „Wie gering ist aber das Wissen, aus welchem unser Denken seinen Inhalt erhält, wenn wir, was wir wissen, aussprechen! Unser Wissen

stammt theils aus uns selbst, theils aus den Sinnen des Körpers, theils aus den Zeugnissen Anderer; Gott aber hat ein Wissen unmittelbar aus sich selbst; es ist die Vollkommenheit seines Wesens selbst... Alles Geschaffene, alles Geistige und Körperliche weiss er, nicht weil es ist, sondern es ist, weil er es weiss. Es ist für ihn nicht etwas Anderes, zu wissen, etwas Anderes, zu sein, sondern das Wissen dessen, was ist, das ist auch das Sein desselben." Nicht so im Menschen. Da decke sich Wissen und Sein nicht. „Wie Vieles gibt es in unserem Sein, was wir haben und nicht haben können; wir können Manches vergessen, ohne darum aufzuhören zu sein." Derselbe Unterschied finde statt zwischen dem aus unserem Wissen sich erzeugenden Worte und dem aus dem Wesen des Vaters geborenen Worte. Dieses sei dem Vater in Allem gleich und mit ihm Eins. „Gott der Vater weiss Alles in sich und weiss Alles im Sohne; aber in sich weiss er es als in sich selbst, im Sohne als in seinem Worte, das vor Allem ist, was in ihm ist. Ebenso weiss der Sohn Alles in sich als entstanden aus dem, was der Vater in sich weiss, im Vater als die Voraussetzung dessen, was er, der Sohn, in sich weiss. Anders verhält es sich mit unserem inneren Worte. Wie das Wissen schon ein unvollkommenes ist, so ist auch das Wort ein unvollkommenes, weil das, was wir wissen, nicht stets auch gedacht wird, noch unser Wissen im Bewusstsein gegenwärtig ist." Alle diese Unterschiede fallen in Gott weg. Wie in uns das Wissen dem Sein und das Wort dem Wissen inadäquat sei, so sei es in Gott vollkommen adäquat. So kommt Augustin zum Resultat, dass, was dort, in der menschlichen Sphäre, unvollkommen ist, hier in Gott, vollkommen, was dort eigenschaftlich, hier real und wesenhaft, was dort zeitlich, hier absolut gefasst werden müsse.

Indessen begnügt sich Augustin doch nicht, dies nur am Worte durchgeführt zu haben. Auch an der Trinität überhaupt sucht er die Aehnlichkeit wie den Unterschied beider zu zeigen. Jene menschliche Trinität, jene drei Bestimmungen der Natur des Geistes seien am Menschen, nicht der Mensch selbst. „Man kann sagen, ich erinnere

mich durch alle jene drei, ich denke, ich liebe durch sie; aber nicht, ich bin die Erinnerung u. s. w., sondern nur: ich habe sie.“ Jene göttliche Trinität aber sei nichts anderes als Gott selbst, er habe die Trinität nicht in sich als drei Bestimmungen an seinem Wesen, sondern er sei sie, sie sei sein Wesen, ein und derselbe Gott. In Gott liebe sich der Vater nicht blos durch den Geist, wisse von sich nicht nur durch den Sohn, noch erinnere sich der Sohn seiner erst durch den Vater, sondern alle drei seien wirklich Personen und erinnern, erkennen, lieben sich durch sich selbst. So betrachtet Augustin Gott als die Trinität und die Trinität als Gott. Obwohl nun aber diese Trinität Gott sei ein und derselbe, so sei doch Gott eine Trinität, aber nicht von Bestimmungen (wie in der menschlichen Sphäre), sondern (weil in der göttlichen Sphäre, wo nichts eigenschaftlich, sondern Alles real, absolut) von drei (in sich vollendeten) Personen; und obwohl drei Personen, so sei diese Trinität doch „in jener höchsten Einfachheit der Natur, die Gott ist“, und in ihrer Untrennbarkeit ein und derselbe Gott. „Ein Anderes ist daher die wahre Trinität, die Eins mit dem Gegenstand selbst ist; ein Anderes das Bild der Trinität in einem andern Gegenstand, wegen welches Bildes zugleich auch jenes, in dem diese drei Momente sind (der Mensch), ein Bild heisst.“

Bei aller Analogie sei und bleibe also der Unterschied, der zwischen der Natur Gottes sei, die absolut in sich habe, was der Mensch nicht, und ungetrennt; und dem von ihm geschaffenen, endlichen, überdies durch die Sünde entstellten und in's Schlechte umgewandelten Bilde. Und es sei ebenso wesentlich, dass wir uns des Unterschieds aller Analogie als der Analogie selbst bewusst werden, um zur annähernden Erkenntniss der Trinität zu kommen. Augustin erinnert darum an den Spruch Pauli, dass wir nur wie durch einen Spiegel sehen, d. h. noch nicht unmittelbar, sondern erst noch vermittelt.

Was im Bisherigen Augustin dargethan, das ist, dass die menschliche Trinität das Abbild der göttlichen sei, d. h. dass sie, wie sie begründet sei in der göttlichen, so

auch wiederum hinweise auf sie. Sei sie nun aber das Abbild der göttlichen, so habe sie, dies ist das Letzte, ihre volle Wahrheit nicht in ihr selbst, sondern in der Trinität, deren Abbild sie sei.

Die trinitarische Geistesform ist, wie wir von Augustin vernahmen, das Denken in seiner Bewegung an sich, als solches aber noch ohne allen Inhalt. Bleibe man nun bei dieser selbst stehen, in dieser formalen Kategorie, so sei man in Thorheit befangen, verkehre das Mittel zum Zwecke und beraube sich damit der Wahrheit, die in dieser menschlichen Trinität liege. „Die durch den Spiegel und im Räthsel, was wir sind (unsere trinitarische Natur), sehen, so weit in diesem Leben zu sehen vergönnt ist, sind nicht diejenigen, die die menschliche Trinität in ihrem Geiste betrachten und dabei stehen bleiben, sondern diejenigen, die sie als ein Bild ansehen, um auf den, dessen Bild sie ist, wie immer zu beziehen, was sie sehen, und durch das Bild auch jenes zu erschliessen, was sie noch sehen werden von Angesicht zu Angesicht. Die daher ihren Geist betrachten, so weit man ihn betrachten kann, und in ihm seine Trinität, nicht aber an jene (die göttliche) glauben, noch einsehen, dass diese ein Bild jener ist, sehen zwar den Spiegel, aber sehen bis annoch nicht durch den Spiegel den, der jetzt nur erst durch den Spiegel zu sehen ist. Würden sie das beherzigen, so würden sie vielleicht auch den, von dem der Spiegel Spiegel ist, durch eben diesen suchen, und merken, dass er durch diesen inzwischen wie immer zu sehen ist in ungeheucheltem, die Herzen reinigendem Glauben, damit dereinst von Angesicht zu Angesicht gesehen werden kann, der jetzt durch einen Spiegel gesehen wird."

Wie aber die Trinität des Geistes nicht in sich ihre positive Wahrheit und ihren positiven Inhalt habe, so sei sie hinwiederum die zur Erfassung der göttlichen Trinität entsprechende Geistesform, die nothwendige Grundlage im Menschen, ohne welche weder die göttliche Trinität im Menschen, noch der Mensch in der göttlichen Trinität einen Anknüpfungspunkt, eine Vermittlung hätte, — das Gefäss

im Menschen, um den göttlichen Geist aufzufassen, zugleich die Potenz, die Kraft, „dem anzuhängen, dessen Bild sie ist."

Wenn so die menschliche Trinität sich durch Aufnahme der göttlichen erfüllen, beleben lasse, dann sei sie das Bild der göttlichen, wie sie ursprünglich hiezu angelegt und bestimmt sei. „Denn die Trinität des Geistes ist nicht deswegen schon Bild Gottes, sofern sich der Geist seiner erinnert, sich erkennt und liebt, sondern sofern er dadurch sich dessen erinnern, den erkennen und lieben kann, von dem er gemacht ist." Darum „erinnere sich der Mensch seines Gottes und erkenne und liebe ihn. Darin besteht die Erneuerung des Menschen zu dem Bilde, nach dem er geschaffen; anders kann er sich nicht erneuern als von dem, durch dessen Theilnahme der vernünftige und intellektuelle Geist wahrhaft göttlich weise werden kann." So erneuert zu dem Bilde Gottes werde er dann dereinst zur unmittelbaren Anschauung der Trinität gelangen, zur vollen Erkenntniss dessen, was er hier nur stückweise erkannt.

Fragen wir schliesslich nach dem Wesentlichen dieser augustinischen Trinitätstheorie, so ist es dies, dass in ihr Gott als Geist, als Selbstbewusstsein gefasst ist. Gott ist der trinitarische vermöge seines Wesens als Geist. Und wenn im Wesen des menschlichen Geistes Augustin die Analogie dieser Trinität aufzuzeigen und nachzuweisen versuchte, so war er sich doch ebenso sehr des bestimmten Unterschieds bewusst, sofern, was im Menschen endlich sei und auseinanderfalle, in Gott dagegen in absoluter Lebendigkeit, Realität und Einheit sei. So kam er dazu, einmal das Wesen Gottes als ein trinitarisches, d. h. absolut geistiges, dann diese Trinität als eine nicht etwa eigenschaftliche, sondern (weil in Gott) als absolut persönliche, und endlich diese Personentrinität gleichwohl als die Einheit Gottes, als den Einen absoluten Gott zu fassen.

Hiemit haben wir das Beste gesagt, was sich von den trinitarischen Versuchen Augustins sagen lässt. Gewiss, es ist hier viel Formelkram und müssiges Spiel; aber ebenso gewiss ist, dass Augustin im ernstesten Ringen begriffen ist,

seine Darstellung über solche Kategorien hinauszuheben und ihr einen geistes- und gotteswürdigen Inhalt zu geben.

Von den Eigenschaften Gottes, des trinitarischen.

In seiner Lehre von den Eigenschaften Gottes hat Augustin manchen trefflichen Gedanken ausgesprochen.

Dass man ein Wissen von Gott haben könne und habe, welcher Art es auch sein möge, das ist für Augustin keine Frage; „wir würden ihn nicht anrufen können, wenn wir nichts von ihm wüssten;“ aber ebenso gewiss steht ihm, dass, wie die Menschen Gott fassen, dies dem absoluten Wesen Gottes nicht adäquat sei (s. oben). Darum weiss er auch, dass, was wir Eigenschaften Gottes nennen und als solche bestimmen, dies nicht in dem Sinne zu verstehen sei, wie es ausgedrückt ist. Gott habe keine Eigenschaften, Qualitäten, wie man so spreche, Eigenschaften, die wie von seinem Wesen so auch von einander verschieden seien. Vielmehr sei er, was die Eigenschaften von ihm aussagen, und sei es absolut, ohne Theilung und Zusammensetzung. „Die Natur Gottes heisst einfach, sofern ihr nicht zukömmt, Etwas zu haben, was sie auch verlieren könnte; oder sofern das, was sie hat, nicht verschieden ist von ihr, die hat. Ein Gefäss kann irgend eine Flüssigkeit, ein Körper irgend eine Farbe, die Luft kann die Wärme oder das Licht, und die Seele die Weisheit verlieren; denn keines dieser Dinge ist, was es hat; denn das Gefäss ist nicht die Flüssigkeit, auch ist der Körper nicht die Farbe, noch die Luft das Licht oder die Wärme, noch auch die Seele die Weisheit. Daher können sie auch der Dinge beraubt werden, die sie haben und andere Eigenschaften erhalten oder verändert und verkehrt werden; denn das Gefäss kann nur geleert, der Körper der Farbe beraubt, die Luft verfinstert und kalt und die Seele albern werden .... In Gott aber ist nicht Anderes Eigenschaft, Anderes Substanz ... Zwar wird er auf verschiedene Weise genannt, gross, gut, weise, selig, wahr und was immer nicht unwürdig gesagt werden zu können scheint; aber seine Grösse ist auch seine Weisheit, denn er ist nicht gross äusserlich, sondern der Kraft nach, und seine Güte ist seine Grösse und Weisheit und seine Weisheit seine Güte u. s. w. ... So wird in der h. Schrift der Geist der Weisheit vielfältig

genannt, weil er Vieles in sich hat; doch was er hat, das ist er selbst, und dies Alles ist Einer."

Wenn nun gleichwohl Augustin das Wesen Gottes durch Eigenschaften zu bestimmen suchte, so that er dies, um „auf die Weise, wie sie dem Menschen möglich ist," die Anschauung von dem Wesen Gottes unserm Bewusstsein nahe zu bringen.

Zuvor aber glaubt er noch einen Einwurf beseitigen zu müssen, der von den anthropologischen und anthropopathischen Ausdrücken der h. Schrift, besonders des alten Testaments, über Gott hergenommen war. Es waren vorab die Manichäer, welche hiemit gegen die göttliche Inspiration und Dignität dieser Bücher zu argumentiren pflegten. „Wir glauben nicht an einen Gott, den etwas reue, der da beneide, der da dürftig sei oder grausam, der am Blute der Menschen oder des Viehes sich ergötze, dessen Besitz sich auf irgend ein Theilchen der Erde erstrecke. Untersuchet mit Fleiss und mit Frömmigkeit, was solche Ausdrücke bedeuten ... Man bilde sich ja nicht ein, als habe das, was bei Gott Reue, Zorn, Mitleid, Eifersucht genannt wird, Aehnlichkeit mit dem, was Menschen erfahren! Gott hat Reue, Mitleid u. s. w., aber auf göttliche, nicht auf menschliche Weise." Ein Rechtfertigungsversuch, der nichts weniger als von unbefangener historischer Auffassung der betreffenden alttestamentlichen Stellen oder Bücher zeugt! Wohl aber ist er ein ganz theologischer, echt augustinischer.

Wenden wir uns nun zur augustinischen Darlegung der göttlichen Eigenschaften, als worin wie in eben so vielen Strahlenbrechungen das an sich Eine, unfassbare, absolute göttliche Wesen dem menschlichen Geist anschaulicher werde. Augustin ist sich der Einschränkungen und des Unzureichenden wohlbewusst, das mit einer solchen Eigenschaftslehre verknüpft ist; wir haben seine Aeusserungen hierüber schon oben vernommen und werden sie noch weiter unten hören. Wie unzureichend aber auch immer, davon ist er doch fest überzeugt, wie das aus seinen Aeusserungen über die Trinität zu ersehen ist, dass ihnen ein göttlich Reales entspreche.

Allmächtig nennen wir Gott, d. h.: „Er kann thun,

was er will." Doch habe diese Allmacht eine Schranke. „Sofern nämlich dieser Wille näher bestimmt der Wille Gottes ist, so ist die göttliche Allmacht das Vermögen, Alles zu thun, was keinen Widerspruch mit sich selbst oder mit der Vollkommenheit Gottes in sich schliesst." Und „wie Gott Alles kann, was er will, so hat er auch Alles geschaffen, was er wollte, dass es sei ... Es kann Nichts sein, wovon Gott nicht Schöpfer ist, da er allmächtig ist."

Allwissend nennen wir Gott, d. h.: „Nicht auf unsere Weise sieht er vorher, was künftig ist, noch wie wir sieht er an, was gegenwärtig ist, und sieht jenem nach, was bereits vergangen ist, sondern auf ganz andere, hoch über alle unsere Gedanken erhabene und ganz von denselben verschiedene Weise ist seine Erkenntniss der Dinge. Denn ohne bald an dies, bald an jenes mit wechselnden Gedanken zu denken, sieht er alle Dinge auf ganz unwandelbare Weise, und in gleicher Kraft umfasst seine ständige und ewige Gegenwart alle Dinge, sowohl jene, die in der Zeit geschehen, und, erst zukünftig, noch nicht sind, als jene, die in der Gegenwart bestehen und bereits sind, und nicht minder umfasst sie die vergangenen, die nicht mehr sind ... Auch sieht er nicht anders jetzt, anders früher und anders später, denn nicht wie unsere Wissenschaft ist auch seine Wissenschaft in die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft getheilt; auch geht seine Anschauung nicht von einem Gedanken zu einem andern, da in seinem unkörperlichen Zusammenblick Alles zugleich da ist, was er kennt .... Er schaut Alles, ohne selbst in der Zeit zu schauen ... Und dadurch, dass er das Erschaffene sah, verdoppelte sich seine Wissenschaft nicht, noch erhielt sie auf irgend eine Weise Zuwachs, als ob er früher ein geringeres Wissen gehabt hätte, ehe er machte, was er sah ... Die Dinge sind Gott nicht zukünftig, sondern gegenwärtig, und schon deswegen kann eigentlich nicht von einem Vorherwissen Gottes, sondern nur von einem Wissen die Rede sein." Und doch hat derselbe Augustin, der diese Ansicht ausgesprochen, in seiner Polemik gegen die Manichäer von dem Problem, wie die menschliche Freiheit mit dem Vorherwissen Gottes zu ver-

einbaren sei, gesprochen und es auf eine Weise zu lösen versucht, als ob in Wahrheit von einem göttlichen Vorherwissen die Rede sein könnte.

Ewig nennen wir Gott, d. h.: „In ihm ist keine Vergangenheit noch Zukunft, sondern stete Gegenwart. Gewesensein und Seinwerden ist nicht im ewigen Leben, sondern das Sein allein, weil ewig. Gewesensein und Seinwerden wäre nicht das Ewige .... Gott bewegt alle zeitlichen Dinge, ohne selbst in der Zeit bewegt zu werden."

Allgegenwärtig nennen wir Gott, d. h.: „Gott ist überall gegenwärtig, aber nicht durch örtlichen Raum, sondern durch die Macht der Majestät. Eben darum lässt sich auch sagen: Gott ist nicht irgendwo. Denn was irgendwo ist, wird durch einen Raum zusammengehalten; was aber räumlich begrenzt ist, ist ein Körper. Gott aber ist kein Körper. Er ist also nicht irgendwo; und doch, weil er ist und im Raum nicht ist, ist vielmehr Alles in ihm, als er selbst irgendwo; aber doch nicht so, dass er selbst der Raum von Allem wäre. Er ist nichts dergleichen ... Sein Ueberallsein darf somit nicht als körperliche Ausbreitung gefasst werden, wie Licht, Luft, oder so, dass er in der halben Welt der halbe, in der ganzen Welt der ganze Gott wäre, sondern untheilbar ist er, im Himmel ganz, auf der Erde ganz, von keinem Orte eingeschlossen, vielmehr in sich selbst überall ganz."

So ist Gott wie ohne Zeit, so ohne Raum, immer und überall, Zeit wie Raum bedingend.

Diese Eigenschaften erscheinen aber, wiederholt Augustin, nur für unsern beschränkten Verstand getheilt; in Gott seien sie unzertrennlich in einander, z. B. die Allwissenheit immer und überall allmächtig, nicht von der Allmacht getrennt. „Nicht darum weiss Gott die Dinge, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie weiss. Daraus kommt dem Gemüthe eine wunderbare, aber sichere Wahrheit entgegen, nämlich, dass diese Welt uns nicht bekannt sein könnte, wenn sie nicht wäre, dass sie aber nimmer sein könnte, wenn Gott sie nicht gekannt hätte... Wir sehen, was Gott gemacht hat, weil es ist; oder vielmehr, weil Gott es sieht, darum ist es." Ebenso „die Allmacht ist immer

und überall allwissend; Gott wirkte nimmermehr so allmächtig, wohnte ihm nicht die vollkommenste Wissenschaft inne.“ Ebenso „ist die Allgegenwart allmächtig; als Gott ist er überall ganz, in keinem Orte eingeschlossen, an keine Bande gebunden, in keine Theile zertrennbar, auf keiner Seite veränderlich, Himmel und Erde durch die Gegenwart seiner Allmacht erfüllend.“ Und so sei es mit allen Eigenschaften; alle seien in einander. „Man sagt ein und dasselbe, man mag sagen, Gott ist ewig, oder unsterblich, oder unverweslich, oder unveränderlich; ebenso, wenn man sagt, lebendig und weise, so sagt man immer dasselbe.“ Ebenso sei Wissen, Wollen, Handeln, Leben, Sein in Gott Ein und Dasselbe. Man sieht: wie nach Augustin in Gott jede Eigenschaft vollkommen zu denken ist, so auch alle in absoluter Einheit. Sie sind Er und Er ist sie.

Fassen wir das Ganze zusammen, so ist Augustins Ansicht diese. Die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, seien nicht verschieden zu denken vom dem Wesen Gottes; denn sonst wäre ja Gott zusammengesetzt aus Wesen und Attributen, was (nach dem Neuplatonismus) dem obersten Grundsatz von Gottes Wesen, seiner Einfachheit und Geistigkeit widerspräche. Sie seien aber auch nicht unterschieden von einander; „nicht ist in Gott etwas Anderes selig sein und etwas Anderes gross oder weise oder wahr oder gut sein, oder überhaupt sein.“ Vielmehr sei das Alles nur die menschliche Art und Weise, in der man sich das an sich über alle menschlichen Vorstellungen erhabene, unergründliche Wesen Gottes nahe zu bringen suche. Doch ist Augustin weit entfernt zu leugnen, dass in Gottes Wesen ein Objektives sei, das den Attributen, die wir ihm zuschreiben, entspräche, allerdings aber nicht in menschlich getheilter und zusammengesetzter, sondern in göttlich absolut einfacher Weise. Wollten wir daher versuchen, will er sagen, diese Eigenschaften in Gott von seinem Wesen zu trennen oder zu zerspalten, um eine jede für sich in unserm Denken zu fixiren, so wäre das nur ein menschlicher Versuch, dem die Erkenntniss als Korrektiv zur Seite gehen müsste, dass er dem Wesen Gottes nicht adäquat sei.

Eben darum meint auch Augustin, dass wir Gott besser durch Kontemplation erkennen, „in der wir alles Einzelne in Eins zu schauen, mit Einem Blicke zu umfassen vermögen," als durch Begriffe, durch diskursives Denken, wo Eines nach dem Andern zergliedert werde. Was uns ausser dem oben Bezeichneten in der Lehre Augustins von den Eigenschaften Gottes noch bemerkenswerth erscheint, ist ein zweifaches. Einmal lässt er die Eigenschaften, zunächst die, welche sich auf die natürliche Welt beziehen, nicht blos äusserlich gleichgültig sich zur Welt verhalten, sondern setzt sie in eine tiefere Beziehung zu ihr, als ihre absolute Kausalität und ihren immanenten Grund. Wir erinnern nur an seine Fassung der Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit u. s. w. Aber doch lässt er, und dies ist das Andere, dieses Verhältniss Gottes nicht so immanent werden in der Welt, dass Gott in ihr aufginge, sondern so lebendig ihm dies Verhältniss ist, so absolut ist doch und bleibt Gott wieder über dieser Welt, d. h. in sich und für sich selber.

Von der Welt.

Um das Weltproblem, wie es sich Augustin zu erklären suchte, kennen zu lernen, werden wir wohl am besten thun, wenn wir es nach seinen verschiedenen Seiten, d. h. die Welt nach ihrem Grunde und Anfang, ihrem Charakter, ihrem Inhalt, Umfang und ihrer Grundform in's Auge fassen. Augustin selbst ist es, der uns diesen Weg gewiesen, wenigstens an einigen Stellen.

Die Welt nach ihrem Grunde begreiflich zu machen, war für Augustin keine geringe Aufgabe. Es lag ihm da vor, von dem einfachen, unveränderlichen Wesen Gottes, wie er es aufstellte, einen Uebergang zu finden zu der zusammengesetzten und veränderlichen Welt. Er hat sich aber, um es kurz zu sagen, mit dem bereits herkömmlichen Schöpfungsbegriff herausgeholfen.

Bekanntlich war es Athanasius, der zwischen den in der h. Schrift vorkommenden Ausdrücken „zeugen und schaffen", trotz allen Widerspruchs von Seiten der Arianer, einen wesentlichen Begriffsunterschied herausfinden wollte und damit in durchgreifender Weise im Interesse seiner Lehre von der Homousie des Sohnes mit dem Vater operirte.

Wir sahen denn auch, wie in seine Schule diese Unterscheidung überging. In der lateinischen Kirche ist es nun vor Allen unser Augustinus, der diesen Begriff aufnahm und ihn in verschiedener Weise als Hebel seiner theologisch-spekulativen Ansichten gebrauchte. Gleich dem Athanasius ist ihm das, was gezeugt ist, aus dem Wesen, dem eigenen; was geschaffen ist, durch den Willen und nicht aus dem Wesen. Dieser Begriff ist es nun, mit dem wir von Augustin aus der Sphäre Gottes in die Sphäre der Welt herübergeführt werden; er scheidet diese von jener und jene von dieser und begründet diese.

Nach ihrem Grunde betrachtet, denkt sich also Augustin die Welt als durch den Willen Gottes geschaffen, nicht als aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, wie der Sohn, der gezeugt ist; und sofern sie geschaffen ist und nicht gezeugt, kann sie nur aus Nichts — d. h. dem Nichtwesen Gottes — geschaffen sein. Darum ist ihr Grund auch kein anderer als — schlechthin der Wille Gottes, und dieser Wille „Güte," sei es, dass wir die Welt sowohl darauf ansehen, dass, als wie sie ist. „Wer fragt, warum Gott hat schaffen wollen, fragt nach der Ursache des göttlichen Willens, über welchem es nichts Höheres gibt, daher auch keine Ursache seines Willens ausser seinem Willen selbst zu suchen ist."

Indem so Augustin die Schöpfung als ein Produkt des Willens Gottes fasst und damit alles gesagt zu haben glaubt, um ihren Grund begreiflich zu machen, hat er nicht bedacht, wie wenig für ihn diese Unterscheidung von Wesen und Willen Gottes bedeuten kann, da er so oft sich erklärt, wie in Gott die Attribute weder untereinander, noch von seinem Wesen als verschieden zu denken seien. Hier aber, wo es sich darum handelt, den Unterschied zwischen Gott und der Welt begreiflich zu machen, sieht er sich genöthigt, zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes zu unterscheiden. Manchmal scheint es sogar, als ob es ihm nicht genügte, die veränderliche Welt als Produkt des Willens und Wirkens Gottes allein hinzustellen, als wollte er auch noch die Negation, das Geschaffensein aus dem Nichts, mit herzuziehen, um die veränderliche Welt zu begründen.

Während sonst das „aus dem Nichts" dahin gedeutet wurde, dass Gott nichts, d. h. kein Stoff vorgelegen, dass er vielmehr die Welt nach Stoff und Form geschaffen habe, scheint Augustin aus diesem Nichts eine Art negativer Macht, Ohnmacht machen zu wollen, um so das Werden einer der Endlichkeit und Negativität verfallenen Welt zu erklären, als ob nicht schon, um den Unterschied von Gott und Welt darzuthun, der Begriff der Kausalität genügt hätte.

Ist nun aber die Welt nicht der Sohn, nicht gezeugt aus Gott, so lässt dagegen Augustin gleich den andern Kirchenvätern ihre Erschaffung vermittelt sein durch den Sohn, durch das Wort, das Wesensbild Gottes des Vaters, aber auch das Urbild der Welt, die reale Einheit derselben, in dem Alles, was in der Welt zur Erscheinung gekommen, prädestinationaliter, ursprünglich und unveränderlich enthalten ist. „Das Wort Gottes ist die unveränderliche Wahrheit; in ihm ist ursprünglich und unveränderlich Alles zugleich, nicht blos, was jetzt im Universum, sondern auch, was gewesen ist und sein wird. In ihm aber ist es nicht als Gewesenes, noch als Zukünftiges, sondern als Gegenwärtiges, und in ihm ist Alles Leben und Alles Eins."

Als Augustin noch mehr Platoniker war, in früheren Zeiten, sprach er von den „ewigen Ideen" Gottes, als den realen Urbildern der Welt, nach denen, „obwohl sie weder entstehen noch vergehen, doch Alles, was entstehen und vergehen kann, gebildet ist;" von der „intelligiblen Welt als der Idee der Welt, die wahr ist und ewig und unveränderlich, durch deren Theilnahme geschieht, dass Alles ist, was ist und wie es ist (Alles nach Inhalt wie Form)."

Nach ihrem Ursprunge ist unserm Augustin die Welt nicht ewig mit Gott; sie ist geschaffen, d. h. nicht gezeugt aus dem Wesen Gottes. Zu behaupten, die Welt sei absolut ewig und anfangslos, hiesse: die Welt sei nicht von Gott geschaffen, was eben so sehr dem Begriffe der Welt als dem Begriffe Gottes widerstritte.

Augustin protestirt gegen die Lehre von einer ewigen Schöpfung, die man sonst versucht sein könnte bei ihm anzunehmen, sofern ihm Denken, Wollen und Wirken in Gott

nicht auseinander — sondern zusammenfallen. Eine Welt vor der Zeit kann er so wenig annehmen, als eine Zeit vor der Welt, da die Zeit erst mit der Welt entstanden, die Welt der Grund der Zeit sei, daher man auch nicht sagen könne, die Welt sei in der Zeit entstanden. „Zeit wie Raum sind ja nicht denkbar ohne die Welt. Denn wenn der richtige Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit darin besteht, dass die Zeit nicht ohne irgend eine Wandelbarkeit durch Bewegung ist, die Ewigkeit aber keine Wandelbarkeit kennt, wer sieht da nicht ein, dass keine Zeiten gewesen wären, wenn nicht eine Kreatur wäre erschaffen worden, die durch irgend eine Bewegung Einiges geändert hätte, wenn nicht durch diese in aufeinander folgenden Momenten bewirkte Bewegung und Aenderung der Dinge, die nicht alle zugleich auf einmal sein können, bald dies, bald jenes gefolgt wäre, und dass eben in den kürzeren oder längeren Zwischenräumen dieser Veränderungen die Zeit besteht? Da also Gott, in dessen Ewigkeit durchaus keine Wandelbarkeit stattfindet, der Schöpfer und Ordner aller Zeiten ist, sehe ich nicht ein, wie gesagt werden könne, die Welt sei nach verflossenen Zeiträumen erschaffen worden; es sei denn, man sage, es sei schon vor der Welt irgend eine Schöpfung gewesen, durch deren Bewegungen die Zeit verflossen wäre." Die Zeit kann somit nach Augustin also nur fixirt werden an der Welt und jeder Moment der Zeit hat die Welt schon zu seiner Voraussetzung. Die Zeit ist ihm diejenige Kategorie, unter welche die Bewegung der Dinge fällt, wie der Raum diejenige, unter welche das stetige Nebeneinander der Geschöpfe. Sie ist die Ordnung der Succession, das Maass der Bewegung; „es ist aber nur die vernünftige Seele, welche um dieses Maass weiss und mit diesem Maasse misst."

Es ist also die Welt mit der Zeit und die Zeit mit der Welt zugleich erschaffen. Es ist Eine Schöpfung. So wenig als vor der Zeit (und dem Raume) eine Welt, so wenig konnte vor der Welt eine unendliche Zeit (oder ein unendlicher Raum) sein.

Jede Frage, warum gerade damals und nicht früher

die Welt erschaffen worden sei, hat Augustin so zugleich abgeschnitten. Sie hört auf, eine Frage zu sein, da es überhaupt keine Zeit gibt ohne die Welt, die der Gegenstand ihrer Bewegung ist. Augustin sucht dies anschaulich zu machen in der Sphäre des Raums, der ohne eine Körperwelt nicht zu denken, indem er nur da ist, wo Körperwelt ist. „Fragen sie, warum wurde die Welt gerade damals und nicht früher erschaffen, so fragen wir mit gleichem Grunde, warum sie gerade da erschaffen ward, wo sie jetzt ist, und nicht an einem andern Ort. Denn erdenken sie sich vor der Welt unendliche Zeiträume, worin, ihres Erachtens, Gott nimmermehr aufhören konnte, zu wirken: so mögen sie auch ausserhalb der Welt unendliche örtliche Räume ersinnen. Was sie nun hinsichtlich der endlosen Räume ausserhalb des Weltalls Andern antworten — warum Gott in denselben nichts wirke, — das mögen sie sich hinsichtlich der unendlichen Zeiten, die der Welt vorangingen, warum nämlich Gott in diesen sich des Wirkens enthielt, antworten. Sagen sie nun, es sei gewiss nicht ohne göttlichen Grund gewesen, dass Gott die Welt gerade in diesen Raum gestellt, wenn auch menschliche Vernunft diesen Grund nicht erfassen könne, so mögen sie sich dasselbe auch antworten in Bezug auf die Zeit, und nicht mehr sagen, es sei kein Grund, warum eine Zeit den Vorzug vor der andern verdient habe. Sagen sie aber, die Gedanken der Menschen wären eitel, wenn sie sich unendliche Räume dächten, da es ausserhalb der Welt keinen Raum gäbe, so antworten wir ihnen, die Menschen dächten auf gleiche Weise eitel, wenn sie verflossene Zeiten dächten, worin Gott nichts gewirkt habe, da vor der Welt keine Zeit war."

Auf diese Weise glaubt Augustin auch die Alternative gelöst, dass Gott entweder nicht immer Herr gewesen, oder dass, wenn dies, dann eine Welt (Engel) anzunehmen sei, die nicht erschaffen worden. Beides, sagt er, lasse sich vereinigen, wie auch beides eine Forderung des frommen Glaubens sei. „Wie wir nämlich sagen, die Zeit sei erschaffen worden, ob auch ganz richtig gesagt wird, sie sei immer gewesen, weil zu aller Zeit eine Zeit war, so folgt

auch nicht, dass die Engelwelt darum, dass sie immer gewesen, nicht wäre erschaffen worden, da nur deshalb gesagt wird, sie wäre immer gewesen, weil sie zu aller Zeit war, indem ohne sie nimmermehr Zeiten sein konnten. Denn wo keine Schöpfung ist, durch deren wandelbare Bewegungen die Zeiten gebildet werden, da können durchaus keine Zeiten sein."

Noch müssen wir bemerken, dass, wenn Augustin Gott vor der Welt sein lässt, als Weltursache, er dabei ein logisches nicht ein zeitliches Vor (Prius) meint. Wie die Welt immer, d. h. zu jeder Zeit ist, so ist ihm Gott zeitlos, in ewiger Weise Grund der Welt.

Die Welt nach ihrem Charakter bestimmt Augustin dahin, dass sie, als geschaffen von Gott, dem absolut guten, selbst auch gut sei, sofern sie aber geschaffen und nicht gezeugt, d. h. nicht aus dem Wesen Gottes (aus dem Nichts) sei, der Negativität verfallen sei. „Er hat es so bewirkt durch seine Weisheit, dass sein könnte, was nicht war, und so weit es wäre, gut wäre, so weit es aber nicht wahrhaft wäre, sich auswiese als nicht von ihm erzeugt, sondern von ihm aus Nichts gemacht." Hiernach könnte man sagen, Augustin betrachte die Welt als eine Mischung von Sein, das aus Gott ist, und von Nichtsein; oder auch, die Welt sei ihm „das Produkt der verschiedenen Mischung der dem göttlichen Willen unterworfenen Negation mit der unveränderlichen göttlichen Thätigkeit." Die Welt ist somit relativ gut. Augustin hat auf diese Weise zwei Klippen vermieden; einmal den sog. Pantheismus. Wäre die Welt absolut gut, so wäre sie nicht verschieden von dem Sohne. „Nun ist aber ungerecht, zu verlangen, dass so absolut sei, was Gott aus Nichts gemacht hat, als absolut gut ist, den er aus sich erzeugt hat;" es fällt somit die Welt nicht mit Gott zusammen. Dann den Manichäismus, indem er die Welt als von Gott geschaffen, somit nicht als schlechte darstellte. Die Welt ist ihm nicht der Gegensatz Gottes, wie im Manichäismus, so wenig als Einheit mit Gott, wie im Pantheismus.

Was die Welt nach ihrem Inhalt und Umfang betrifft,

so muss, anders kann es sich Augustin nicht denken, in ihr Alles sein, was zu ihrem Begriffe als einer Welt Gottes gehört. Hierin liegt für Augustin, dass die Idee der Allheit des Seins in der Welt verwirklicht sein muss, so gewiss Gott das Sein selbst, ihr Schöpfer ist; dann aber, dass diese Allheit des Seins, wie sie der Welt als solcher allein inne wohnen kann, in ihr sich offenbaren muss auf relative Weise, in einem unendlichen Reichthume endlicher Gestalten und Stufenreihen.

Die Stufenleiter der Kreaturen bestimmt Augustin nach dem Grade, in dem in ihnen die Negation grössere oder geringere Macht hat.

Als die Grundform der Welt, des Reichs der Wesen, betrachtet Augustin die Zahl, „diese Vielheit aus wiederholten Einheiten, diese Einheit von Vielheiten," sofern die Zahl, sich in jeder Einheit fassend und diese mit einer andern verbindend und diese mit einer dritten, stets höher und weiter greift, auf diese Weise der Grund aller Uebereinstimmung, alles Einklangs und aller Harmonie.

Von dieser Zahl spricht Augustin wie ein alter Pythagoräer. „Schaue den Himmel, die Erde und Alles, was in denselben, auf denselben und über denselben glänzt, alle Wesen, sie mögen kriechen oder fliegen oder schwimmen; sie haben ihre Formen, weil sie ihre Zahlen haben; hebe in ihnen ihre Zahl auf, und du hast ihr Dasein zerstört. Von wem sind diese Formen der Wesen, wenn nicht von dem, von dem auch die Zahl ist? Denn das Sein kommt ihnen nur in so weit zu, als ihnen mit ihm auch die Zahl zukommt. Selbst die Künstler, welche körperliche Formen sie immer hervorbringen mögen, haben in ihrer Kunst die Zahl, nach welcher sie ihre Wesen gestalten. Und sie hören nicht auf, Hände und Werkzeuge in ihrem künstlerischen Hervorbringen zu bewegen, bis dass, was äusserlich gestaltet werden soll, nach der im Innern lebenden lichten Zahl gebildet, seine möglichste Vollendung erhalten hat und so durch den äusseren Sinn dem inneren Sinn schön erscheint, welcher — zu höheren Zahlen aufblickend — sein Urtheil fällt. Fragst du weiter, was selbst die Glieder des Künstlers be-

wege, und es wird die Zahl sein, denn ihre Bewegung ist eine rhythmische, d. h. eine Bewegung nach der Zahl. Und nimmst du ihm das Werk aus der Hand, den Entschluss aber, zu gestalten, aus der Seele, und lässest die Bewegung der Glieder blos des Vergnügens wegen fortdauern, so hast du den Tanz. Und fragst du, worin das Wesen des Tanzes besteht, so antwortet dir die Zahl: siehe, ich bin's. Betrachte die Schönheit eines wohlgebildeten Körpers und du wirst finden, dass Schönheit nichts sei, als die im Raume festgehaltene Zahl. Betrachte die Schönheit einer lieblichen Bewegung und sie wird dir erscheinen in der Zahl, die in der Zeit sich bewegt."

Von den Wundern.

Indem Augustin die so angeschaute Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott und Gott in seinem Verhältnisse zur Welt in's Auge fasst, kommt er auf die Wunder zu sprechen.

Da meint er nun, dass ein Wunder nicht gegen die Natur sei, sondern nur „gegen die Kenntniss, die wir von der Natur haben. Man kann wohl nach menschlicher Redeweise sagen, es sei Etwas gegen die Natur, was es nur ist gegen die Natur, so weit sie uns Menschen bekannt ist. Wenn nun Gott Etwas thut, was gegen diesen uns bekannten Naturlauf geht, so heisst das wunderbar."

Augustin begnügt sich indessen nicht mit der Annahme nur solcher Wunder, die es blos subjektiv, nicht aber objektiv und real sind. Er geht dazu über, auch Wunder letzterer Art anzunehmen und zu rechtfertigen. Dabei ist er bestrebt, dies so zu thun, dass die Ordnung der Welt, der von Gott gesetzte Weltzusammenhang ungestört bleibe. Aber freilich entspricht der Intention die Ausführung nur wenig, wie wir sofort sehen werden.

Die Welt ist, wie wir wissen, unserem Augustin keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sondern eine freie That desselben. Obwohl aber durch den Willen Gottes, ist sie ihm darum nicht ein äusserliches Werk Gottes, sondern eine wahre Selbstoffenbarung desselben. Aus dieser Anschauung heraus deduzirt er nun die Möglichkeit der Wunder, zunächst also vom Standpunkt Gottes aus, sofern dieser in der Natur, ihr immanent, aber eben so sehr über

ihr, ihr freier Herr, supranatural sei. „Da Gott der Urheber aller Naturen ist, warum wollen denn so Viele, dass wir einen stärkeren Grund angeben sollen, wenn sie Etwas, als wäre es gleichsam unmöglich, nicht glauben wollen, und wir ihnen, die den Grund desselben von uns fordern, zur Antwort geben: dies sei der Wille des Allmächtigen, der wahrlich aus keinem anderen Grunde allmächtig genannt wird, als weil er kann, was immer er will..... Mögen sie sich hüten, ob der Wahrnehmung gewisser Eigenschaften einer Natur, die ihnen genau bekannt sind, der Allmacht Gottes Grenzen zu ziehen."

Vom Standpunkte Gottes als des Allmächtigen findet somit Augustin die Wunder ganz in der Ordnung. Aber ebenso auch vom Standpunkte der Natur aus.

Gott habe die Natur, nachdem er sie geschaffen, nicht so von sich gelöst, dass sie nun für sich selbst stände und ginge gleich einer Maschine. Vielmehr: Gottes Wille sei, wie er sie in's Dasein gerufen, so noch immer der Grund ihres Seins und ihr Gesetz. „Man pflegt immer zu sagen: dies sind Kräfte der Natur, und ihre Natur bringt dies mit sich, und es sind Wirkungen eigener Naturen." Diese Gesetze seien aber eben gottgesetzte und gottgewollte. „Er erschuf und die Dinge wurden erschaffen; und damit sie seien und es ihnen an nichts fehle, bedürfen sie desjenigen, der sie erschuf.... Des Schöpfers allerhaltende und schaffende Macht und Kraft ist die Ursache des Fortbestandes eines jeden Geschöpfes; und wenn je diese Macht aufhörte, in allem Erschaffenen zu sein, so würde es alsbald seine Gestalt verlieren und die ganze Natur würde zerfallen."

Schon damals kam man mit dem Einwurf, wenn Gott Wunder thue, so würde er mit den Gesetzen der Natur, die er selbst gegeben, und insofern mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Augustin hatte dies von seinem Standpunkte aus nicht schwer zu widerlegen. Einmal durch die (formelle) Hinweisung, dass „irrthumsfähige Menschen, was der Natur gemäss oder gegen die Natur sei, nicht wissen können;" dann, in die Sache positiv eingehend, durch

die Darlegung, was unter dem Naturgesetz zu verstehen sei und in welchem Verhältniss es zu Gott stehe. Das Naturgesetz, „jenes höchste" nämlich, das man nicht verwechseln dürfe mit dem Naturlaufe, so weit er uns bekannt, sei nicht verschieden von Gottes Willen selbst. „Das ist einem jeden erschaffenen Wesen die Natur, was Er jedem anerschaffen hat, er, von dem alle Zahl, alle Ordnung, alles Maass der Natur ist.... Der Wille dieses so mächtigen Schöpfers ist die Natur jedes erschaffenen Wesens." Es steht also das Naturgesetz nicht selbstständig dem Willen Gottes gegenüber, ihm gleichsam fremd; vielmehr was er will, ist das höchste Naturgesetz, und das ewige und unveränderliche Gesetz ist sein Wille. „Gegen dieses Gesetz thut darum Gott so wenig Etwas, als gegen sich selbst; er ist ja der Schöpfer der Natur."

Augustin hat die Gültigkeit und Vollkommenheit des Naturgesetzes anerkannt, aber er verstand darunter „jenes höchste," das ihm zugleich das lebendige Gesetz Gottes in der Natur ist, nämlich den reinen Willen Gottes. „Es sollen demnach die Ungläubigen aus ihrer Naturkenntniss sich nicht selbst einen verfinsternden Schleier weben, der sie verhindert, zu erkennen, dass auf Gottes Anordnung an irgend einem Gegenstande Etwas geschehen könne, das sie nach ihrer menschlichen Erfahrung in der Natur desselben nicht früher erkannten."

Wie ihm in der Erhaltung die Schöpfung nicht ausgeschlossen ist, so nicht aus der Natur die göttliche Aktualität. „Wie es Gott nicht unmöglich war, alle Naturen zu erschaffen, die er wollte, so ist es ihm auch nicht unmöglich, mit den Naturen, die er erschuf, was immer er will, zu machen .... Oder sollte es wunderbar sein, wenn seine Weisheit alle Dinge ebenso wunderbar verwendet, als sie dieselben erschuf?"

Es liegt also nach Augustin weder im Verhältnisse Gottes zur Natur noch der Natur zu Gott irgend ein Hinderniss gegen die Möglichkeit der Wunder; vielmehr ist ihm in beiden gerade die Möglichkeit derselben gesetzt.

Wenn er daneben freilich auch das Naturgesetz in seiner

Gültigkeit noch aufrecht erhalten will, es neben den Wundern noch in seinem Rechte anzuerkennen bemüht ist, so ist die Meinung zwar gut, aber hier bewegt er sich denn doch in einer Selbsttäuschung. Es ist nichts weiter als ein blosser Schein, wenn er von der Gültigkeit des Naturgesetzes spricht, das ihm im letzten Grunde doch nur mit dem absoluten Willen Gottes zusammenfällt, den er in seiner Reinheit nicht erfasst, sondern zu Wunderzwecken verwendet. Das eine Mal ist es das Naturgesetz, von dem er spricht, das andere Mal der unbekannte Wille Gottes, den er dem Naturgesetz substituirt, und so wird es ihm nicht schwer zu sagen, dass das eine dem andern nicht widerspreche, d. h. dass Wunder möglich seien, unbeschadet des Naturgesetzes. Auf einer Sophistik, wie man sieht, ruht somit die ganze Theorie.

Ist aber nicht ein Hinderniss im Begriff Gottes selbst? Nicht zwar, insofern sein Wille mit dem Gesetze der Natur kollidirte, — ein Einwurf, den er bereits erledigt zu haben glaubt, wohl aber insofern, als Gottes Wille dadurch etwa in den Bereich des Veränderlichen herabgezogen würde? Doch auch dies verneint Augustin, dem alles Einzelnste, was in der Welt ist und geschieht, sein Dasein und Sosein durch den Einen, alles einzelne neben und nach einander Seiende umfassenden ewigen Gotteswillen hat. „Wann und wo und wie er will, dies steht in dem ewigen unveränderlichen Rathschluss seiner Weisheit, der die künftigen Zeiten dergestalt ordnet, als ob sie gegenwärtig wären. Denn er, der die zeitlichen Dinge bewegt, wird nimmermehr auf zeitliche Weise bewegt, auch erkennt er, was geschehen soll, auf keine andere Weise, als er jenes erkennt, das bereits geschah (s. oben)." Warum Gott nun aber in seinem ewigen Rathschluss dies so und jenes so geordnet, liege in seinem Willen, der nicht verschieden sei von seinem Wesen, und, wenn auch nicht grundlos in sich selbst, doch unerforschlich für uns. „Wenn sie sagen, wir sollen für Alles die einzelnen Ursachen angeben, so bekennen wir aufrichtig, dass wir dies nicht vermögen, weil diese und andere wunderbare Werke Gottes die schwache Vernunft der Sterblichen über-

steigen, dass wir aber trotzdem die feste Ueberzeugung haben, dass der allmächtige Gott nichts ohne Grund wirkt."

Als Beleg für die Wunder nennt Augustin die ganze Welt, dies Wunder aller Wunder. „Was immer Wunderbares in der Welt geschieht, ist gewiss nicht so wunderbar, als dies ganze Weltall, das Gott wahrhaftig erschaffen hat ... Diese Welt ist selbst ein Wunder, das grösste aller Wunder, und in sie ist Alles eingeschlossen, was Wunderbares ist."

Als Zweck der göttlichen Wunder bezeichnet Augustin, „den Einen wahren Gott zu verherrlichen, zum Dienste des wahren Gottes, zu Christus hinzuführen," die in die sinnliche Welt verstrickten Menschen durch eine ungewöhnliche, ihnen unerklärliche Erscheinung in der Körperwelt an den ewigen Gott zu mahnen. Diesem Zweck dienen alle Wunder, durch wen auch immer Gott sie wirke. „Ob der ewige Gott diese zeitlichen Dinge (wunderbare Heilungen u. s. w.) auf wunderbare Weise durch sich selbst oder ob er sie durch seine Diener, einige nämlich durch die Seelen der Märtyrer und andere durch Menschen, die noch im Fleische wandeln, oder ob er sie durch die Engel wirkt, welchen er unwandelbar, unsichtbar und unkörperlich gebietet, mögen einige auf diese, andere auf jene Weise geschehen, die in keiner Weise von den Sterblichen erfasst werden können: immerhin geben doch alle unserm Glauben Zeugniss, in welchem die Auferstehung des Fleisches für alle Ewigkeit verkündet wird ... Was nicht diese Absicht hat und dahin führt, ist Blendwerk und irreführende Kunst boshafter Dämonen."

Geschichtlich ist unserm Augustin das grösste Wunder (weil hier eben die schöpferische That Gottes absolut hervortritt) die Erscheinung Christi. „Dass viele Wunder geschehen, die jenem Einen grossen und heilsamen Wunder Zeugniss geben, wer wollte dies in Abrede stellen?" In diesen Wundern sieht Augustin einerseits Wirkungen des Christenthums, z. B. die Wunder der Jünger, „deren Beredsamkeit Thaten waren, nicht Worte;" anderntheils Zeugnisse für dasselbe, „wodurch die göttliche Autorität in damaligen Zeiten die verirrten Seelen der Sterblichen auf sich selbst hinlenken und die Herrlichkeit Gottes den Menschen

anschaulich machen wollte." Indessen findet er die Wunder nicht mehr so nothwendig, weil statt des Erweises der Wahrheit, dem sie dienten, nun „die Kirche dient, die über den ganzen Erdkreis verbreitet und fest gegründet ist. So ward nicht gestattet, dass jene Wunder noch bis zu unsern Zeiten fortdauern sollten, auf dass nicht unser Sinn immer sichtbare Zeichen suchen und das menschliche Geschlecht, daran gewöhnt, nicht für eben das erkalten möchte, wofür es entbrannte, als es ihm neu war .... Wer daher immer noch Wunder fordert, damit er glaube, der ist wahrhaftig selbst ein grosses Wunder, da er noch nicht glaubt, indess die Welt glaubt." Doch sind die Wunder noch nicht versiegt, können auch nicht versiegen; der Unterschied ist nur, dass nicht mehr so mächtige Wunder geschehen: „denn jetzt empfangen die Getauften nicht mehr bei Auflegung der Hände den h. Geist auf solche wunderbare und einzige Weise, dass sie in Sprachen aller Völker reden, noch auch werden Kranke durch den Schatten vorübergehender Boten Christi geheilt, und was von dieser Art zu jener Zeit geschah, hat aufgehört;" auch nicht mehr so viele; auch werden sie, weil es nicht mehr so nothwendig, nicht mehr so weltbekannt, wie die biblischen; „denn diese macht die Bibel, die abgeschlossen sein musste, bekannt, wo immer sie gelesen wird und prägt sie dem Gedächtniss aller Völker ein; die Wunder aber, die jetzt geschehen, werden nicht durch den nämlichen Glanz erhellt, um in so grosser Glorie wie jene zu strahlen." Gleichwohl „geschehen noch immer Wunder im Namen Christi, entweder durch seine Sakramente oder durch die Gebete und Gedächtnissstätten der Heiligen u. s. w." Augustin zählt mehrere, die er selbst mit angesehen, besonders an den Gedächtnissstätten der Märtyrer, her. Wir haben in seinem Leben das Wunder der Heilung des Präfekturraths Innocentius berichtet. Doch ist Augustin durchaus nicht wundersüchtig und lässt der Kritik da, wo sie ihm an ihrem Orte ist, freien Spielraum. „Denn hinsichtlich solcher ungewöhnlichen Dinge, die wir in Büchern lesen und die nicht durch gültige Zeugen verbürgt, noch auch von Menschen verfasst wurden, die Gott unmittelbar belehrte, und

die als Menschen sich leicht irren konnten, ist es Jedem erlaubt, davon zu halten, was ihm gut dünkt, ohne darum eine Rüge zu verdienen . . . Ich möchte nicht einmal, dass man alle jene leichthin glaubte, die ich selbst anführte (er hatte mehrere berichtet), da ich sie selbst nicht alle dergestalt glaube, dass in meinen Gedanken kein Zweifel mehr darüber obwaltete."

Gewiss, Augustin war nicht wundersüchtig; auch hat er, wie wir sahen, alles Krasse in seiner Wundertheorie vermieden. Wenn er nun gleichwohl Wunder annehmen zu sollen glaubte, so geschah dies offenbar, weil er von der Ansicht ausging, man thue der Macht und Freiheit des absoluten Gottes Eintrag, wenn man die Wunder streiche. Der Einwände hiegegen war er sich wohl bewusst; er glaubte aber in der Art, wie er das Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt zu Gott auffasste und darstellte, die richtigen Anknüpfungspunkte nachgewiesen, sowie die Instanzen, die gegen die Wunder und ihre Möglichkeit vorgebracht wurden, beseitigt zu haben. Er hat sich das freilich viel zu leicht gemacht; von einer Welt- und Naturordnung, wie sie die moderne Zeit kennt, findet sich bei ihm kaum eine Ahnung. Und doch spricht er wieder von der Welt als dem Wunder aller Wunder. Wozu dann aber noch spezielle Wunder in dieser Wunderwelt! Fast möchte man sagen, Augustin habe sich in dieser Frage noch in einem innern Widerstreit befunden. Doch wie dem sei, mit seiner Wundertheorie ist er eine Autorität für die folgenden Zeiten geworden, die auf ihn zurückgingen, wenn sie über diesen Punkt ein treffendes Wort geben wollten, jedenfalls aber nicht über ihn hinaus, es wäre denn in's Krasse, bis auch hier die moderne Weltansicht den alten Wust aufräumte.

Von der Stufenreihe der vernünftigen Geschöpfe. Von den Engeln.

Die Welt, als das im Endlichen sich abspiegelnde Bild der ewigen Ideen Gottes, lässt Augustin, wie wir gesehen, eine Stufenreihe von Wesen in sich fassen, deren jede zur Erfüllung des Ganzen dient. Die oberste bilden ihm die Engel, von denen er gleich fast allen andern Kirchenvätern gar vieles zu sagen weiss.

Das Erste, was er von ihnen aussagt, ist, dass auch

sie von Gott erschaffen seien. „In den h. Schriften ist deutlich gesagt, dass sie von Gott gemacht sind. Sie sind das Licht, das im Anfang (am ersten Schöpfungstage) geschaffen wurde vor den übrigen Geschöpfen. In der Schöpfungsurkunde ist von ihnen die Rede, wo es heisst: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, oder aber noch eigentlicher in der Erwähnung des Lichts. Mit dem Schöpfungswort, in welchem Gott sprach: es werde Licht und das Licht ward, wurden auch die Engel geschaffen als die Geister, die an dem ewigen Lichte Theil nehmen, das die unwandelbare Weisheit Gottes selber ist.“ Sie sind aber die vornehmste Schöpfung; „die englische Natur übertrifft alles Uebrige, was Gott schuf, an Würde.“ Uebrigens bilden sie eine Welt und einen Organismus — für sich, mit verschiedenen Ordnungen und Stufen. „Dass es Throne, Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalten gebe und sie von einander unterschieden sind, glaube ich unbezweifelt; aber was sie sind und wie sie von einander unterschieden sind, weiss ich nicht.“

Ihr wesentlicher und eigentlicher Begriff ist, dass sie Geister sind, „und da sie Geister sind, so sind sie nicht Engel; erst wenn sie geschickt werden, werden sie Engel; denn Engel ist der Name des Amtes, nicht der Natur; daraus, dass er ist, ist er Geist; daraus, dass er handelt, ist er Engel.“ Doch nicht blos Geister überhaupt erkennt Augustin in ihnen, sondern weise, selige, heilige, unsterbliche Geister; „sie kennen nicht blos diese zeitlichen und wandelbaren Dinge, sondern schauen auch die ursprünglichen Ursachen derselben in dem Worte Gottes, durch welches das Weltall erschaffen ward;“ denn „etwas ganz anderes ist es, eine Sache in dem Urgrunde selbst, wonach sie gemacht ward, als sie in ihr selbst zu kennen;“ in ihr selbst sie zu erkennen, „ist nur wie ein Abbild.“ Sie aber, die h. Engel, „schauen Alles, nicht durch schallende Worte, sondern durch die Gegenwart der unwandelbaren Wahrheit selbst, nämlich durch sein eingebornes Wort;“ so schauen sie Gott, die Dreieinigkeit, die Welt, sich selbst. Darum erkennen sie auch sich selbst deutlich in Gott, besser als in sich selbst.

Aber „das alles sind sie nicht durch sich selbst; nur durch die unveränderliche Theilnahme an ihrem Gott, durch dessen Wahrheit sie ihrer ewigen Glückseligkeit gewiss, durch dessen Licht sie erleuchtet, durch dessen Ewigkeit sie befestigt und durch dessen Gabe sie heilig sind. Nur dadurch sind jene unsterblichen und glückseligen Geister, so wie wir sterblichen und elenden, unsterblich und glückselig, dass sie wie wir dem Einen Gott statt der Götter dienen, der sowohl unser Gott als der ihrige ist. Und um so gewaltiger sind sie, je grösser ihre Frömmigkeit ist und ihre Theilnahme an Gott." Dass diese Theilnahme eine freie, ist für Augustin selbstverständlich. „Es ist eine Theilnahme von Geistern, und Gott gab ihnen einen solchen Willen, dass sie, wofern sie wollten, ihre Seligkeit, ihn nämlich, auch verlassen konnten." Diese freie Theilnahme der Engelgeister an Gott ist ihm eine so überschwengliche, „dass sie wegen Gottes nicht nur unkörperlicher, sondern auch unwandelbarer und unaussprechlicher Schönheit, für die sie in heiliger Liebe erglühen, alle Dinge, die unter derselben sind, und nicht sind, was sie ist, sich selbst nicht ausgenommen, nichts achten, um durch Alles, was an ihnen Gutes ist, dieses Gut zu geniessen, wodurch sie selbst gut sind." Obwohl eine freie, gilt ihm aber doch diese Theilnahme als eine unveränderliche; „denn wie sie nie abgefallen sind von Gott, so werden sie auch nie von ihm abfallen. Und wie Gott den freiwilligen Fall (einiger) Engel mit der höchst gerechten Strafe einer ewigen Unglückseligkeit bestrafte, so gab er denen, die im höchsten Gute verblieben, die Gewissheit, dass sie ohne Ende darin verbleiben und ihn ewiglich zur Belohnung ihrer Treue besitzen würden."

Augustin fasst Alles zusammen über Ursprung, Weisheit, Seligkeit der Engel in folgendem Satze: „Fragt man: woher, so hat Gott sie erschaffen; fragt man: woher sie weise, so sind sie von Gott erleuchtet; und fragt man, woher sie glücklich seien, so sind sie dies durch den Genuss Gottes. Durch ihn werden sie in ihrem Sein geordnet; in seiner Anschauung werden sie von ewigem Lichte bestrahlt und durch die Vereinigung mit ihm sind sie glückselig; sie

sind, sie schauen, sie lieben, sie blühen in der Ewigkeit Gottes, sie leuchten in der Wahrheit Gottes und erfreuen sich in der Güte Gottes." So bilden sie die ursprüngliche „heilige und himmlische Stadt, in welcher der Gegenstand, durch den sie erhalten werden und glückselig sind, Gott selbst ist, er, der das Leben und die Speise Aller ist, die nicht ihren Ruhm, sondern die Glorie seiner allerhöchsten Majestät suchen."

Wie so ihr Wesen das ist, dass sie ganz Gottes sind, so sind sie eben auch Gottes Offenbarung, reine Organe; und das ist ihr Amt nach Augustin. So ist z. B. das Gesetz durch die Aussprüche der Engel gegeben worden, „in welchen Gott selbst, zwar nicht durch seine Wesenheit, die den verweslichen Augen immer unsichtbar bleibt, sondern mittelst gewisser Anzeichen, durch diese heiligen Geschöpfe, sichtbar erschien." Sie sind „die Diener und Boten Gottes, die sein ewiges Wort zwar nicht mit Ohren des Körpers, sondern des Geistes frei vernehmen; was sie aber auf ganz unaussprechliche Weise hören und dergestalt ausführen sollen, dass es sichtbar erscheine und den Sinnen kund werde, das vollbringen sie so sicher als leicht." Ebenso ist ihnen die Macht verliehen, „Alles in der ihm eigenthümlichen Wirkungssphäre zu erhalten, wie es die Ordnung der Dinge erfordert. . . . Ohne sie würde keine Festigkeit oder keine Ordnung der Dinge bestehen." Man sieht, Augustin hat sich hier von den traditionellen Ansichten noch nicht frei machen, noch nicht auf die reine Höhe der Idee Gottes erheben können, wiewohl er wieder an andern Orten Ansichten ausspricht, welche Anschauungen, wie die eben angeführte, völlig durchbrechen.

Auch zu den Menschen lässt Augustin die Engel in ein wesentliches Verhältniss treten. „Es ist Eine Stadt Gottes, sie und wir. Gottes Engel sind auch unsere Engel; und dergestalt unsere Engel, wie der Christus Gottes unser Christus ist. Wie sie Gottes sind, weil sie Gott nicht verliessen, so sind sie unser, weil sie bereits anfangen, uns als ihre Mitbürger zu betrachten. Sie sind uns hold, sie freuen sich mit uns, sie helfen uns nach ihrem Vermögen

in der h. Anbetung Gottes, sie vertreten uns." Man sieht, sie sind der bessere Theil der Einen Geisterwelt, der den andern nachzieht. „Ein Theil der Stadt Gottes pilgert noch und das sind wir; der andere Theil derselben hingegen spendet Hülfe und dies sind sie. . . . Sie strafen, wenn das ewige Gesetz Gottes ihnen zu strafen befiehlt; sie kommen den Elenden über ihr Elend zu Hülfe; sie retten die, die sie lieben, wenn sie in Gefahr schweben."

Ihr Verhältniss zu den Menschen ist das eines gesunden Gliedes zum kranken, eines starken zum schwachen, eines ausgebildeten zum unentwickelten. „Sie dienen uns, wie Väter und Mütter den Kindern, wie Meister den Schülern; dieser Dienst hat aber keinen andern Zweck, als uns zu dem zu führen, in dessen seligem und ewigem Dienst sie stehen und uns zu Dienern dessen zu machen, dessen Dienst ihre Glorie, ihr Leben ist." (Gleicherweise verhält es sich auch mit den Heiligen.)

Hiernach bestimmt Augustin unser Verhältniss zu ihnen. Nicht sollen wir ihnen den Dienst und die Ehre erweisen, die Gott gebührt; das hiesse: das Mittel über den Zweck setzen, das Mittel zum Zweck verkehren. „Was immer für eine unsterbliche Gewalt ist und welche Herrlichkeit und Tugend sie besitzt, jedenfalls will sie, wofern sie uns liebt wie sich selbst, dass wir Gott unterworfen seien, um glückselig zu werden, so wie sie selbst dadurch glückselig ist, dass sie ihm unterworfen ist. Dient sie demnach Gott nicht, so ist sie elend, weil sie Gottes beraubt ist; dient sie ihm aber, so will sie nimmermehr, dass man statt Gottes ihr diene. Vielmehr stimmt sie aus der ganzen Kraft dieser Liebe jenem göttlichen Ausspruche bei: Wer andern Göttern dient, als dem Herrn allein, der soll vertilgt werden. Darum also, weil sie selige und heilige Geister sind und weil sie uns sterbliche und elende Menschen barmherzig lieben und herzlich verlangen, dass wir unsterblich und selig werden, darum wollen sie, dass wir nicht ihnen, sondern demjenigen opfern, als dessen Opfer sie sich gleichwie auch wir uns erkennen." In Summa: „Auf keine Art wollen sie, dass wir ihnen darbringen, was, wie es ihnen allerdings bewusst

ist, nur dem einzigen Gott gebührt, weder vorbildliche Opfer, noch auch das Opfer des Herzens, das durch diese Sinnbilder angezeigt wird. Eine solche stolze Anmaassung ist nur den hoffärtigen und elenden Dämonen eigen. Ehren wir sie mit Liebe, nicht mit Kultus. Bauen wir ihnen keine Tempel; so wollen sie nicht verehrt werden. . . . Unsere Religion verbinde uns mit dem Einen allmächtigen Gotte, weil kein Geschöpf steht in der Mitte zwischen ihm und unserm Geiste, mit dem wir Gott erkennen." Nicht anrufen sollen wir sie also, aber ihnen „nachahmen": das ist der wahre Engel- und Märtyrerkultus.

In solchen Auslassungen erkennt man wieder den eigensten geistigen Augustinus. Hier sind es nicht die Traditionen, an denen er zehrt, sondern es spricht hier sein lebendiger religiöser Genius.

Von den Dämonen.

Den Engeln stellt Augustin in herkömmlicher mythologischer Weise die Dämonen gegenüber. Sie sind das gerade Gegenstück von jenen. Auch sie sind Geister, aber böse; auch sie waren gut geschaffen, waren Engel, wie jene, — aber sie fielen. Hier, meint Augustin, sei ein dunkler Punkt. Wenn sie nämlich fielen, wie sie fielen, so konnten sie (bevor sie fielen) nicht selig, nicht gleich sein jenen Engeln, die nie gefallen, die deshalb wahrhaft und vollkommen selig sind, weil sie nimmer über die Ewigkeit ihrer Seligkeit im Irrthum sind; denn wofern sie gleichen Antheil gehabt hätten, wären auch sie auf gleiche Weise in ihrer ewigen Seligkeit geblieben, weil sie gleiche Gewissheit gehabt hätten. „Wussten sie es also, so hinderte sie die Furcht, wussten sie es nicht, der Irrthum, je selig zu sein. Waren sie aber zweifelhaft, so fehlte eben deswegen wieder die Fülle des seligen Lebens." Entweder war also ihre Glückseligkeit eine andere, oder haben die guten Engel die Versicherung ihrer Seligkeit erst nach dem Falle dieser erhalten. Immerhin aber, dabei blieb Augustin, waren die gefallenen Engel und der Teufel von Natur gut und sind nur durch ihren verkehrten Willen böse geworden; und die Möglichkeit hievon lag in ihrem wandelbaren Willen, denn unwandelbar ist nur Gott. „Uebrigens sei, sagen Einige,

der Teufel von Anfang an Teufel und nie mit den h. Engeln selig gewesen; nicht als ob er so erschaffen worden wäre, als ob er eine eigene Natur des Bösen erhalten hätte (denn sein Anbeginn ist ein Werk Gottes), sondern weil er von Anfang an in seinem Stolze sich überhoben."

Wie indessen (wenn von einem Falle die Rede ist) dieser Akt des Willens entstanden, lasse sich, meint Augustin, da er durch die Freiheit sei, eben deswegen nicht weiter erklären.

Als Grund des Falles nennt er — Hoffart, Stolz, „vermöge dessen diese Engel sich selbst zu einem seligen Leben genügen wollten. Manche zwar sagen, der Sturz des Teufels vom Himmel komme daher, weil er den Menschen, nach dem Bilde Gottes gemacht, beneidete. Nun aber folgt der Neid der Hoffart, geht ihr nicht voraus: aus Stolz kommt Fall, aus Fall Dürftigkeit, aus Dürftigkeit Neid."

In Folge des Falls haben nun diese Engel „das selige Licht verloren; doch verloren sie darum das vernünftige Leben nicht, wiewohl es zur Thorheit in ihnen ward und sie dasselbe auch nicht ablegen könnten, selbst wenn sie wollten."

Auch die gefallenen Geister bilden eine Welt, an ihrer Spitze der Satan, dessen Diener sie sind. Ihr Verhältniss zu den Menschen ist: „sie mit Blendwerken zu täuschen, ihrer Gewalt zu unterwerfen, und den Weg zum wahren Gott ihnen zu versperren, auf dass nicht der Mensch ein Gott wohlgefälliges Opfer werde." Das thun sie ihrem Obern und Meister nach, „der da gierig ist, die elenden Seelen zu berücken und gleich einem Proteus in alle Gestalten sich umwandelt: bald feindlich verfolgt, bald trüglich hilft, in beiden Fällen aber schadet." Diese „ganze" teuflische Gesellschaft ist aber vom Christen erkannt. „Dem Porphyr, ein so grosser Philosoph er auch war, war es dennoch schwer, diese ganze dämonische Gemeinschaft auch nur zu kennen und mit Zuversicht zu rügen, die nun das geringste christliche Weiblein ohne Zweifel durchschaut und auf die freieste Weise verabscheut." Auch haben die dämonischen

Gewalten nur Macht „über den, der durch die Sünde in Gemeinschaft mit ihnen tritt"; und überwunden werden sie im Namen desjenigen, „der die menschliche Natur annahm und ohne Sünde darin wandelte."

Diese Dämonen, so sagt Augustin mit den meisten Kirchenvätern, waren auch die Urheber des Götzendienstes. „Sie waren es, die unter dem Namen einiger verstorbenen Menschen oder dem Schein anderer Geschöpfe darnach gierig waren, als Götter angebetet zu werden, um die Seelen abzuwenden von dem wahren Gotte." Und sie wollen „noch immer verehrt werden", um dadurch von dem wahren Gotte abzuziehen.

Es sind also, um mit Augustin Alles noch einmal zusammenzufassen, zwei Engel-Reiche und Städte, „die eine, die im Himmel der Himmel wohnt, die andere, die aus demselben gestürzt, in diesem niedrigen Lufthimmel sich umhertreibt; die eine, die durch glückselige Frömmigkeit erleuchtet der süssesten Ruhe geniesst, die andere, die durch finstere Begierlichkeiten immer in Unruhe ist; die eine, die auf Gottes Wink huldreich zu Hülfe kommt, oder auch auf die gerechte Weise Rache übt, die andere, die beständig in Hoffart schnaubt die Gemüther zu unterjochen, und in wilder Bosheit trachtet, ihnen zu schaden; die eine, die als Dienerin Gottes so viel Gutes thut als er will, die andere, die durch Gottes Macht gebändigt, nicht soviel Böses thun darf, als sie will; die eine, die ihrer Natur nach gut und ihrem Willen nach recht, die andere, die ihrer Natur nach gut, ihrem Willen nach aber verkehrt ist."

Vom Menschen, seiner Ausstattung, seiner Bestimmung, seinem Ziel und seinem Fall.

In die Mitte zwischen die beiden, die Engelwelt einerseits und die Dämonenwelt anderseits, stellt Augustin die Menschenwelt oder den Menschen. Den Zweck der Menschenschöpfung setzt er zuweilen auch darein, das Defizit in der Engelwelt, das durch den Fall eines grossen Theils derselben entstanden, durch sie zu decken. Doch das sind mythische Gedanken, die freilich auch noch andere Kirchenväter mit ihm theilen. An und für sich betrachtet ist ihm der Mensch der Höhepunkt der sichtbaren Schöpfung und das Band zwischen ihr und der übersinnlichen Welt.

Der Mensch, um vorerst einen Blick auf Augustins Anthropologie zu werfen, in der er sich in manchen Stücken wieder mit Gregor von Nyssa berührt, ist ihm die Verbindung, die Einheit von Leib und Seele, die er als zwei verschiedene selbstständige Substanzen betrachtet.

Der Leib, durch den die Seele mit der äusseren Welt sich vermittele, erweise sich, obwohl die Macht der Negativität in ihm vorherrsche und er daher dem Nichts näher stehe, gleichwohl als ein wundervolles Werk der göttlichen Güte. Worauf seine ganze Ausstattung, näher, seine Organisation hinweise, das sei, dass er zum Dienst der Seele bestimmt sei. Darauf findet Augustin Alles in ihm geordnet, nicht blos das Moment der Zweckmässigkeit, sondern auch das der Schönheit und Würde, auf die, da eine Zeit kommen solle, wo die Nothdurft vergangen sein werde und wir uns der gegenseitigen Schönheit ohne alle Begierlichkeit erfreuen sollen, bei der Gestaltung der Leiber nicht minder oder fast mehr noch als auf die Nothdurft vorgesehen sei.

Die Seele betrachtet Augustin als eine Substanz für sich, und zwar als eine immaterielle, einfache, wenn auch nicht schlechthin einfach wie Gott, der im absoluten Sinne einfach heisse, weil er alles, was er besitze, selbst sei, während die Seele als veränderlich den Unterschied von Subjekt und Prädikat, von Substanz und Eigenschaften in sich habe, daher einfach nur im Unterschied vom Körper heisse, der aus trennbaren Theilen bestehe. Als einfach nennt Augustin die Seele eben darum auch unsterblich, weil, was nicht zusammengesetzt sei, auch nicht aufgelöst werden könne. Dass aber die Seele immateriell sei, beweist Augustin unter Anderm daraus, dass sie rein Intelligibles zu erkennen vermöge, wie den mathematischen Punkt. Wenn nun Körperliches nur vom sinnlichen Auge aufgefasst werden könne, so müsse die Seele, sofern sie fähig sei, Uebersinnliches zu erkennen, selbst auch immateriell sein.

Ein besonderes anthropologisches Problem für Augustin ist, darzuthun, dass die Seele eine Substanz, ein Subjekt für sich sei, nicht etwa eine Stimmung, Eigenschaft des

Körpers, hervorgegangen aus der Mischung der vier Elemente, woraus sonst jeder Körper bestehe. Wäre sie dies, so könnte sie sich nicht von ihrem Substrat unabhängig machen, nicht zur Erkenntniss des rein Intelligiblen sich erheben.

In ihrem Verhältniss zum Körper bezeichnet Augustin die Seele als dessen belebendes und beseelendes Prinzip; und zwar sei sie nicht blos ganz im ganzen Körper, sondern auch — ein Beweis mit andern von der Unkörperlichkeit der Seele — ganz in jedem Gliede gegenwärtig, was sich schon daraus ergebe, dass sie, an welchem Theile immer ein Eindruck stattfinden möge, diesen nicht etwa dort nur oder nur theilweise, sondern ganz empfinde, ohne dass sie sich erst von einem Ort zum andern bewegen müsse; denn wenn an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit Eindrücke stattfinden, empfinde sie überall zu gleicher Zeit ganz, und wenn sie auch die ganze Affektion dort, wo diese stattfinde, empfinde, so geschehe dies, ohne deshalb im übrigen Körper nicht zu sein. Uebrigens bekennt Augustin die Art und Weise, wie die Seele auf den Leib und in ihm wirke, so dass sich beide zur Einheit des menschlichen Leibesorganismus verbinden, sei durchaus wunderbar und könne vom Menschen nicht begriffen werden.

Als den eigentlichen Sitz der Lebensbewegung betrachtet Augustin das Herz, und als das Organ für die Empfindung und willkürliche Bewegung das Gehirn, an dem er drei Theile unterscheidet, ein vorderes als Organ der Empfindung, ein mittleres als das des Gedächtnisses und ein hinteres als das der Bewegung.

Wenn Augustin streng wissenschaftlich psychologisch sich aussprechen will, so unterscheidet er zwischen Seele und Geist. Dann ist ihm gleich dem Nyssener die Seele das eigentliche Lebensprinzip des Körpers, das Subjekt aller Funktionen, die sich auf das vegetative und animalische Leben im Menschen beziehen, die noch vernunftlose Seele, der Geist aber die Seele in ihrer Steigerung, wie sie dem Menschen zukommt, in Gedächtniss, Intelligenz und Begehrungsvermögen. Da erst sei sie zum Geist im eigent-

lichen Sinne erwacht, Beherrscherin ihrer niederen Funktionen und in Wahrheit Gottes Ebenbild.

Dass Augustin von drei Vermögen der Seele spricht und sie im Gedächtniss, in der Intelligenz und im Willen findet, haben wir oben bei Gelegenheit seiner trinitarischen Beweise bereits vernommen. Hier bemerken wir nur noch, dass er den Begriff des Gedächtnisses weiter gefasst hat, als gewöhnlich geschieht, indem er unter ihm das unmittelbare Selbstbewusstsein des Geistes von sich, dessen unmittelbares Sein und Haben versteht. Die grösste Rolle aber unter diesen drei Vermögen, die er im Organismus der Seele unterscheidet, spielt bei ihm bekanntlich das Willensvermögen, das er bald so hervorhebt, dass er in ihm den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Persönlichkeit findet, und sogar sagt, der Mensch sei nichts anderes als Wille; denn nichts sei so sehr in des Menschen eigenster Gewalt, des Menschen eigenstes Besitzthum als eben der Wille; bald ihn wieder vor der übermächtigen Kausalität der göttlichen Gnade in den Hintergrund treten oder auch gänzlich verloren gehen lässt durch die Macht des Bösen.

Ueber die Entstehung der Seelen gab es bereits zu Augustins Zeiten drei Ansichten, den Präexistenzianismus (des Origenes), den Traduzianismus (des Tertullian) und endlich den Kreatianismus. Augustin konnte indess keiner dieser Theorien ganz zustimmen, mehr aus theologischen als aus rein wissenschaftlichen Gründen; am ehesten noch dem Traduzianismus, wiewohl auch ihm nur mit halbem Herzen. Er selbst kam in diesem Punkte zu keiner bestimmten Ansicht (s. o.) und über eine gewisse Unentschiedenheit nie hinaus. Es sei, meint er, überaus schwer, etwas Festes hierüber zu lehren, weil kein Mensch über seinen Ursprung etwas wisse, auch die Kirche wie die Schrift die Frage unentschieden lasse, welche letztere in allen hier einschlägigen Stellen nur so viel sage, dass Gott der Urheber und Bildner der Seelen sei. Selbst noch in seinen Retraktationen erklärt er, dass er es weder früher gewusst noch jetzt wisse, ob die spätern Seelen von der zuerst geschaffenen abstammten oder einzeln neugeschaffen würden.

Was den Präexistenzianismus betrifft, so lässt er ihn in seinen frühern Schriften noch dahingestellt sein, verwirft ihn aber später mit vollster Entschiedenheit. Was ihn hiezu bewog, ist ein Grund, dessen man sich von ihm am wenigsten versehen würde. Er meint nämlich, die Lehre, dass im Anfang der Schöpfung schon alle Seelen existirt hätten und eine jede, durch ihre Freiheit gefallen, nun in die irdischen Leiber zur Strafe verwiesen worden sei, verstosse gegen alle göttliche Gerechtigkeit, wie man schon aus Römer 9, 11 entnehmen könne, wo deutlich gesagt sei, dass das Schicksal der Menschen auf Erden (Jacob und Esau's im Texte) von Thaten vor der Geburt völlig unabhängig sei; „es ist nicht katholisch, zu glauben, dass die Seelen entweder ein gutes oder ein böses Verdienst vor dem Fleische (der Geburt) gehabt haben." Origenes sah nun eben die Erde als einen Strafort an, auf welchem nur Gefallene leben müssen, während Augustin, dessen vorwiegendes Interesse der Alles bestimmende göttliche Wille war, nur eine Schädigung der freien göttlichen Gnade darin erblicken konnte, wenn die Gnadenwahl von der Art der vorirdischen Willensentscheidung wollte abhängig gemacht werden.

Kaum minder entschieden verwirft Augustin den Kreatianismus oder die Lehre von einer Neuschöpfung einer jeden Seele durch Gott. Dass Gott, „der doch Alles zugleich aus nichts erschaffen," immer wieder anfangen sollte, im Zeitenlauf neue Seelen aus nichts zu schaffen, das sei doch wohl schwer anzunehmen und streite geradezu mit der Unveränderlichkeit Gottes und der göttlichen Thätigkeit. Die Hauptschwierigkeit, den Kreatianismus anzunehmen, liegt ihm indessen in seiner Ansicht von der Erbsünde. Werde die Seele unmittelbar von Gott erschaffen, so sei sie doch wohl rein und sündelos. Wodurch sollte sie es nun verschuldet haben, in den Leib zu kommen, der in der Konkupiszenz erzeugt und darum verderbt sei, und so selbst auch verderbt und in den erbsündlichen Zusammenhang hineingezogen zu werden? Erscheine dann nicht Gott selbst als die Ursache ihrer Sündhaftigkeit, weil er sie mit dem Leib vereinend schuldig werden liess? Sehe es nicht aus, als ob ein

Kind, das ungetauft stirbt, nur darum von Gott eine Seele erhalten habe, damit diese, ohne gesündigt zu haben, ohne Schuld, sondern nur weil sie mit einem verderbten Körper verbunden ward, der Verdammniss anheim falle? Würde da Gott nicht schaffen, um seine Geschöpfe sofort selbst zu verdammen? Geleitet, wie man sieht, von der Tendenz, dem Pelagianismus gegenüber nicht nur den Körper, sondern ganz besonders auch die Seele in die Erbsünde hineinzuziehen und sie deshalb nicht von dem Gattungszusammenhang auszuschliessen, hat Augustin den Kreatianismus verworfen, dessen nothwendige Folge er wohl durchschaute.

Noch am meisten geneigt war Augustin der traduzianischen Theorie, wie sie von Tertullian aufgestellt ward, wiewohl auch sie ihn noch lange nicht befriedigte. Sie kam wenigstens seiner Ansicht, dass Gott alles zusammen dem Keime nach geschaffen habe, entgegen, ganz besonders aber seiner Lehre von der Erbsünde; dagegen fürchtete er zur Annahme der Körperlichkeit der Seele getrieben zu werden, unter deren Voraussetzung Tertullian sie gelehrt hatte. Mag er daher aus einem gewissen Schwanken nie herausgekommen sein, — dass die eine Seele aus der andern entspringe, wie ein Körper aus einem andern, sich gleichsam von ihr abzweige, oder wie ein Licht an einem andern ohne Verminderung seiner Flamme angezündet werde, das ist ein Gedanke, dessen Gewicht er sich doch immer weniger entschlagen konnte. Nach dieser Ansicht waren alle Seelen ursprünglich in der Seele Adams, und in Adam haben deshalb alle Seelen gesündigt, die der Reihe nach, die eine aus der andern, entspringen, während die neuen Körper entstehen.

Dies ist im Wesentlichen die augustinische Anthropologie.

Der Mensch nun, den, wie Augustin sagt, Gott als einzelnen schuf, damit durch das Band gemeinsamer Abstammung die Eintracht unter dem Menschengeschlecht um so sicherer befestigt werde, hatte zur Aufgabe, Gott zu dienen und dereinst in die Gemeinde der Engel überzugehen und ohne Erfahrung des Todes einer seligen Unsterblichkeit theilhaft zu werden.

Doch was Augustin über den Urstand und den Fall dogmatisch lehrt, wissen wir bereits aus seinen antipelagianischen Sätzen, und was wir am gehörigen Orte gesagt, wollen wir hier nicht mehr wiederholen. Gleichwohl können wir es uns nicht versagen, noch Einiges, was er über Bestimmung und Ziel des Menschen nicht sowohl im dogmatisch polemischen Interesse als aus der Tiefe seines frommen und gemüthvollen Sinnes vorbringt, zur Vervollständigung anzufügen.

Ganz seiner Grundanschauung entsprechend ist es nicht das Diesseitige, nicht die Welt und die Weltkultur, sondern Gott, den zu suchen und zu lieben er dem Menschen als Ziel vorhält; denn von Gott geschaffen, sei er es auch zu Gott hin. „Der allein macht uns von allen Banden frei, dem zu dienen das Heil Aller und dem mit voller Willigkeit zu dienen die höchste Freiheit ist. . . . Er nur ist das alleinige Gut, wodurch das vernünftige Geschöpf glückselig wird. Und hat auch nicht jedes Geschöpf das Vermögen, glückselig zu werden, so können doch jene Geschöpfe, die das Vermögen dazu besitzen, nicht durch sich selbst selig werden, weil sie aus Nichts erschaffen sind, sondern allein durch denjenigen, von dem sie erschaffen wurden. Selig wird das vernünftige Geschöpf durch Ihn, wenn es Ihn erlangt, unselig, wenn es Ihn verliert. . . . Preisen die Menschen sich glücklich, wenn sie bei brennender Hitze mit lechzendem Gaumen zur reichen und süssen Quelle gelangen: wie sollte der Mensch nicht glücklich sein, wenn er in der unwandelbaren Wahrheit Hunger und Durst stillt! Wie oft hören wir rufen: o wie selig, wer da liegt auf Rosen- und Blumenbeeten, umgeben von den lieblichsten Wohlgerüchen! Was aber ist wohlriechender und wohlthuender als die Düfte der unwandelbaren Wahrheit! Wer mag sie einathmen, ohne selig zu sein? Wie manche fühlen sich selig bei Gesang und Musik; und wir sollten das Glück anderswo finden als in der lautlosen, wundersam süssen, wenn auch noch so stillen Musik der Wahrheit! Am Glanze des Goldes und des Silbers, am leuchtenden Farbenspiel der Edelsteine, am Licht des irdischen Feuers, an der Klarheit des Mondes,

der Sonne und der Gestirne ergötzen sich die Menschen, dass einzig ihretwegen unsterblich zu sein so Manche wünschen; und wir sollten uns bedenken, die Seligkeit des Lebens in der unwandelbaren Wahrheit zu suchen? Nein! in der unwandelbaren Wahrheit wird ja geschaut und gefasst das höchste Gut; denn diese Wahrheit ist die Weisheit, und in der Weisheit erblicken und umfassen wir das höchste Gut; selig aber ist, wer dieses geniesst! . . . Liebt der Mensch Gott, so liebt er in ihm zugleich Alles, was liebenswerth ist."

Diese Seligkeit in Gott sei aber zugänglich für Alle. „Die Weisheit (Gott) nimmt alle ihre Liebhaber auf, falls diese nur gegen sie in keiner Beziehung Widerwillen haben, und bietet Allen als ein gemeinsames und jedem Einzelnen zugleich als ein unversehrtes Gut sich an. Keiner kann da zum Andern sprechen: tritt auf die Seite, damit auch ich hinzutreten kann, hebe deine Hand weg, damit auch ich anrühren kann. Alle sind nahe, alle berühren sie. Ihre Speise wird nicht zerstückelt; den Trank von ihr, den du trinkst, kann auch ich trinken. Von ihrem Gemeingut wandelst du nichts in deinen blossen Privatgenuss um, sondern was du von ihr geniessest, bleibt auch unversehrt für meinen Genuss; was du einathmest, kann auch von mir eingeathmet werden, ohne dass es zuvor von dir müsste ausgeathmet werden. Sie schliesst keinen von sich aus, wie gross auch die Menge ihrer Anhörer sein mag, sie verliert sich nicht in der Zeit, verschwindet nicht im Raum, wird nicht durch die Nacht unterbrochen, durch Schatten uns nicht aus den Augen gerückt."

Welches ist nun aber das wahre Verhältniss des Menschen zur Welt (nach allen ihren Bestandtheilen)? fragt Augustin, nachdem er uns den Menschen in seinem wahren Verhältniss zu Gott vorgeführt hat. Seine Antwort ist kurz diese: Wir sollen die Welt gebrauchen, nicht aber geniessen, d. h. die Welt sei uns nicht Ziel und Zweck, sondern Mittel nur zum Ziele — Gott. „Ein Anderes ist, was man geniesst, ein Anderes, was man gebraucht. Was man geniesst, das soll uns glücklich machen; was man braucht, soll unser Streben nach Glückseligkeit befördern und sie zu erlangen dienlich

sein. Der Mensch, der Sachen zum Genusse wie zum Gebrauche hat, ist zwischen beide gestellt. Verkehrt er die Ordnung und will er geniessen, was nur zu gebrauchen ist, so wird sein Lauf zur Glückseligkeit gehemmt oder öfters ganz abgelenkt. Der Genuss besteht nun aber in der Liebe, die man hat zu einer Sache um ihrer selbst willen. Der Gebrauch aber einer Sache besteht darin, dass man sie benutzt, um eine andere zu erlangen, die der Liebe würdig ist. Ein Fremdling, der sich nur in seinem Vaterlande glücklich fühlt, schätzt sich immer elend, so lange er reisen muss und sucht alle Wege zu Wasser und zu Land, braucht alle Gelegenheit, nur eilends nach Hause zu kommen. Ergötzt er sich an der Reise, so eilt er nicht mehr, geräth auf Um- und Irrwege, vergisst endlich und verliert gar das Vaterland. So geht es uns in diesem sterblichen Leibe, wenn wir, um zu dem Herrn zu kommen, die Welt nicht nur gebrauchen, sondern sie sogar geniessen wollen... Nur was ewig und unveränderlich ist, macht den ganzen Gegenwurf des Genusses aus. Alles übrige hat nur für uns die Bedeutung, zu dem Genusse jener Dinge zu gelangen.... Nicht einmal sich selbst hat der Mensch zum Genusse, er darf sich nicht um seiner selbst wegen lieben, sondern nur um dessetwegen, zu dessen Genusse wir einst gelangen sollen. Dann ist der Mensch auf der höchsten Stufe der Güte, wenn sein ganzes Leben in das unveränderliche Leben übergeht und er ihm mit seinem ganzen Gemüthe anhängt... Wenn du dich aber nicht deiner selbst wegen lieben darfst, sondern nur dessetwegen, welcher das ganze und einzige Ziel deiner Liebe sein soll, so kann auch keiner deiner Nebenmenschen verlangen, dass du ihn anders als um Gottes willen liebst. Dies ist die von Gott festgesetzte Liebe. Da es heisst, du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen u. s. w., so hat er keinen Theil freigelassen in deinem Herzen, in welchem gleichsam noch Platz wäre, eine andere Sache zum Genusse zu wählen, sondern Alles, was sich dem Gemüth als liebenswerth darstellt, soll dahin zielen, wo der Mittelpunkt aller Liebe zusammentrifft. Wer also immer seinen Nächsten liebt, der muss dabei das zum Zwecke haben, dass auch

dieser Gott wahrhaft liebe, denn, indem er ihn wie sich selbst liebt, bezieht er die Liebe zu sich und zu dem Nächsten auf jene Liebe Gottes, die keine Nebenbäche von sich abfliessen lässt, dadurch sie etwa gemindert würde. Nicht aber Alles, dessen wir uns gebrauchen, kann oder soll von uns geliebt werden. So liebten auch die Blutzeugen Christi nicht die Sünde ihrer Verfolger, brauchten sie aber, um zu Gott zu gelangen."

Fassen wir das Bisherige zusammen: Um seiner selbst willen zu lieben, d. h. zu geniessen ist nur Gott; alles Andere aber ist entweder nur zu gebrauchen, oder, wenn zu lieben (als z. B. Menschen, Engel), zu lieben nur um Gottes willen und zu Gott hin. „Geniessest du so einen Menschen in Gott, so geniessest du vielmehr Gott als den Menschen. Darum hat auch der Apostel Paulus immer hinzugesetzt: im Herrn. Fest aber bleibt, dass der wahre Genuss nur ruhen kann in der Dreieinigkeit, d. h. in dem höchsten und unwandelbaren Gute."

In dieser Ordnung, sagt Augustin, sei Alles gut, kein Uebel. Uebel sei nur die Verkehrung dieser Ordnung, „nur der Aberglaube, mit dem man lieber dem Geschöpf als dem Schöpfer dient. Dieses Uebel wird aber aufhören, sobald die Seele den Schöpfer erkennt, ihm allein sich unterworfen und lebhaft empfunden haben wird, dass alle anderen Dinge nur durch ihn uns unterworfen sind."

Parallel der sittlich religiösen Bestimmung und Aufgabe des Menschen in seinem Verhältniss zur Welt, dass er nämlich in ihr Alles nur brauchen soll in, mit und zu Gott, fasst und stellt Augustin auch dessen intellektuelle Aufgabe dar. Der Christ soll die Welt und die Dinge schauen in Gott, in dem sie geschaffen und geordnet sind: gleichsam ihre ewigen Ideen, ihren Samen, ihre Zahlen. Augustin unterscheidet daher eine doppelte Art der Erkenntniss, je nachdem die Dinge in ihrem Ansichsein oder Fürsichsein erkannt werden. „Etwas ganz Anderes ist es, eine Sache in dem Urgrunde selbst, wonach sie gemacht ward, als in ihr selbst zu kennen, so wie wir die Linien und mathematischen Figuren weit anders sehen, wenn wir

sie im Geiste, als wenn wir sie im Sand geschrieben sehen." Er meint sogar, wer so die Welt in Gott schaue, der könne sogar bestimmen im Lichte der ewigen Idee, was zur Welt gehöre, auch wenn es sich seinem Blicke noch nicht empirisch darstellte. „Wohl mag im All der Dinge ein Geschöpf sein, woran deine Vernunft nicht denkt; allein woran im Lichte der wahren Vernunft gedacht wird, das muss im All der Dinge nothwendig sein. Wenn daher die menschliche Seele im Einklang der göttlichen Idee, von welcher sie, ihrer Natur gemäss, abhängig ist, sieht, so weiss sie und glaubt sie dieser Einsicht zu Folge, Gott habe geschaffen, was der wahren Vernunft gemäss hat geschaffen werden müssen, wenn gleich ein solches Geschöpf unter den wirklich geschaffenen Dingen nicht in ihre Augen fällt. Auf gleiche Weise würde sie, falls der Himmel unsichtbar wäre, sein Geschaffensein für nothwendig halten, wenn auch mit eigenen Augen den wirklichen Himmel sie nie zu schauen vermöchte, sobald von der Nothwendigkeit eines solchen Geschöpfes sie nämlich vom Gesichtspunkt der wahrhaftigen Vernunft aus überzeugt worden wäre. Denn die Ueberzeugung von dem nothwendigen Dasein einer solchen Schöpfung ist gegründet auf jene Ideen, welche allen geschaffenen Dingen zu Grunde liegen. Was aber in diesen Ideen nicht ist, kann in dem Maasse nicht erkannt werden, in welchem es nicht ist."

Und wie der Mensch die Dinge erkennen soll in Gott, vom himmlischen Lichte beleuchtet, so soll er sie erkennen zu Gott, als Stufenleiter zu Gott. „Was in Gott unsichtbar ist, sollen wir durch die sichtbaren Geschöpfe erkennen, d. h. mittelst der körperlichen und zeitlichen Dinge, was geistig und ewig ist, erschauen." Die Allem und Jedem eingeprägte „Zahl", die ihnen immanente Idee soll uns erheben über die einzelnen Dinge, „so dass wir aufsteigen zur ewigen Zahl, sie zu schauen; da wird die Weisheit von ihrer innersten Stätte aus dir entgegenleuchten und die Wahrheit in ursprünglichster Form sich dir zeigen... Wohin du immer deine Augen wendest, spricht die Weisheit durch gewisse Spuren, die sie ihren Werken eingedrückt hat, zu dir und ruft dich, wofern du in's Aeussere versinken willst,

gerade durch Formen der äusseren Dinge in dich selbst zurück, so dass bei Allem, was dich an einem Körper ergötzt und durch körperliche Sinne anzieht, du dies nur darum findest, weil eine Zahl (Numerus) in ihm eingedrückt ist, und dabei fragst, woher sie sei, und in dich selbst zurückgehst und einsiehst, dass du an dem, was du durch die Sinne des Körpers erreichst, weder Wohlgefallen noch Missfallen haben könntest, wenn du nicht in dir selbst gewisse Gesetze der Schönheit hättest, auf welche du alles sinnlich Schöne bezögest."

Mit Uebergehung dessen, was wir bereits von Augustin über den Urstand wie über den Fall des Menschen vernommen haben, wollen wir hier nur noch mittheilen, was er über die Folgen des Falls im subjektiven Verhältniss des Menschen zu Gott und zur Welt sagt.

In Folge der inneren Verkehrung hat sich dem Menschen auch das Verhältniss zu Gott verkehrt. Augustin stimmt in dieser Deduktion ganz mit Athanasius. Er schreibt wie dieser der inneren Verkehrung die Irrthümer in der Religion zu: den Pantheismus, Polytheismus, Atheismus. Es gehe stufenweise herab. Den Gott, den man über der Welt verloren, suche man in der Welt. „Die Schöpfung mehr liebend als den Schöpfer erweisen die gefallenen Menschen ihr Dienst in allen ihren Theilen, vom höchsten bis zum niedrigsten herab." Die Einen bleiben bei dem Allgemeinen der Welt stehen. „Sie nehmen die ganze Schöpfung, d. h. die Welt mit allen ihren Geschöpfen, die in ihr sind, und die Lebenskraft, durch welche wir athmen und die uns beseelt, dieses ganze Weltall halten sie für Einen grossen Gott, dessen Theile alle Dinge seien. Sie dehnen die Welt in ihrer Phantasie bis in's Unendliche aus, und merken nicht, dass ihr Begriff ein leerer, sinnlicher, imaginärer ist, und dass sie mit dieser Welt aus der Welt herausgehen wollen. So gelangen sie, der lautern Lehre von Gott fremd und doch strebend, dem Fleische zu widerstreben, nur bis zum Schemen der unsichtbaren Dinge." Andere aber „kommen zu einzelnen Theilen der Schöpfung, ihnen göttliche Ehre erweisend, beten statt des höchsten Gottes die Seele an, das

oberste verständige Geschöpf, welches der Vater durch die Wahrheit erschuf, auf dass es die Wahrheit selbst immer anschaute und ihn durch die Wahrheit, und gehen dann über zu jener zeugenden Lebenskraft. Von da verfallen sie in göttliche Verehrung der Thiere und selbst der Körper. Unter diesen erkiesen sie die schönsten zuerst, da dann die himmlischen Körper die herrlichsten: Sonne, Mond, Gestirne. Und immer tiefer sinken sie und es ist noch ein anderer ärgerer Bilderdienst, indem sie ihren Hirngespinnsten Gottesdienst erzeigen und, was sie mit umherschweifendem Geist aufgeblasen in Hoffart ersinnen mögen, mit einer Art von Religion verehren, bis es schliesslich mit ihnen dahin kommt, dass sie meinen, es gebe durchaus keinen Gegenstand, dem göttliche Verehrung erzeigt werden müsse."

Mit der inneren Verkehrung hat sich, fährt Augustin fort, dem Menschen aber auch das rechte Verhältniss zur Welt verkehrt und zur körperlichen Natur, die ihm nun zu dem wird, was uns Salomo sagt: „o Eitelkeit der von Eitelkeit Bethörten." Statt sie in ihrer Wahrheit und Einheit zu fassen und zu haben, die sie aber nur in ihrer anerkannten Ordnung unter Gott hat, wird sie ihm zum geraden Gegentheil, und dies um so mehr, je mehr man in ihr sucht, was man an Gott verloren, „je mehr man den letzten Dingen nachjagt, als ob sie die ersten wären. Und so entstand eine mühselige Fülle und, wenn man so sagen darf, eine überfliessende Dürftigkeit für den Menschen.... Ergeben der Zeit, hat er sich in zeitlichen Dingen vervielfältiget, in seinem Korn, seinem Wein und Oel, so dass er das Wahre nicht findet, d. i. die unwandelbare, einfache Natur, deren Nachforschung ihn nicht in Irrsal leitet, deren Erreichung ihm nicht Schmerz bringt.. Was geliebt wird von einer Seele, die Gott ausser Acht lässt, wird zwar an sich darum kein Uebel, gereicht aber, weil die Sünde, mit der es auf diese Weise geliebt wird, ein Uebel ist, seinem Liebhaber zur Strafe, verwickelt ihn in Beschwerden, und weidet ihn mit Lüsten, welche täuschen, weil sie weder Stand halten, noch sättigen, sondern mit Schmerzen ihn peinigen... Was er so liebt, wird durch die Sünde vergänglich, so dass es

zerrinnend seinen Liebhaber verlässt, weil auch dieser aus Liebe zu ihm Gott verliess.“ Statt in Gott Herren zu sein über die Natur, werden wir nun ihre Sklaven, und „zu unserer grossen Schmach von allen Dingen, die beunruhigen und verwirren können, überwältigt. Ach, welch' ein Elend ist es doch um eine von der Lust beherrschte Seele, welche die Begierlichkeit bald dahin, bald dorthin reisst und zwingt, bald Falsches für Wahres anzuerkennen, bald den Irrthum zu vertheidigen, bald zu widerrufen, was sie früher vertheidigt hatte, und dennoch sich wieder in neue Irrthümer zu stürzen, jetzt unentschieden an sich zu halten, jetzt an Auffindung der Wahrheit ganz zu verzweifeln, dann wieder sich zu bemühen, in's Licht der Erkenntniss vorzudringen und bald ermattet zurückzusinken, während dem die Macht der Leidenschaften tyrannisch wüthet und durch die entgegengesetztesten Stürme das innere und äussere Leben des Menschen in Verwirrung bringt! Dort Furcht, hier Sehnsucht, dort Angst, hier eitle und grundlose Freude, dort Schmerz über den Verlust einer geliebten Sache, die man besass, hier brennende Sehnsucht nach Dingen, die man nicht besass!“

Auch in der sozialen Welt findet Augustin, gleich den Kappadoziern, die Folgen und Strafen der Sünde: in dem Verluste der Freiheit, in der Knechtschaft der Einen, der Herrschaft der Andern. „Gott wollte, dass das vernünftige nach seinem Bilde erschaffene Geschöpf nur über vernunftlose Geschöpfe herrschen, nicht dass der Mensch dem Menschen, sondern dass er dem Thiere befehlen sollte. Deshalb auch waren die ersten Gerechten mehr Hirten als Könige, wodurch Gott auch auf diese Weise zeigen wollte, was der Natur gemäss war und was die Schuld der Sünde forderte.... Die Knechtschaft aber, die eine Strafe der Sünde ist, ist nur durch jenes Gesetz geordnet, welches die natürliche Ordnung befiehlt und zu stören verbietet; denn wäre nichts gegen dieses Gesetz gethan worden, so wäre auch nichts durch Knechtschaft zu bestrafen. Deshalb ermahnt auch der Apostel die Knechte, ihren Herrn unterwürfig zu sein und ihnen aus ganzem Gemüthe mit

gutem Willen zu dienen; damit sie nämlich, wenn sie selbst nicht frei werden können, wenigstens ihre Knechtschaft gewissermaassen dadurch frei machen, dass sie nicht in arglistiger Furcht, sondern in treuer Liebe dienen, bis die Ungerechtigkeit vorüber geht und alle menschliche Herrschaft und Gewalt aufhört und Gott Alles in Allem ist."

Doch konnte und durfte es so nicht bleiben; und die Initiative des Heils lässt Augustin, auch hierin wieder ganz in Uebereinstimmung mit den griechischen Vätern, zumal der letzten Zeit, von Gott ausgehen. „Der, von dem wir abfielen, liess es nicht zu, dass wir verloren gingen. Aus eigener Macht sind wir zwar gefallen, vermochten jedoch nicht, aus eigener Macht wieder aufzustehen." Darum hat uns Gott in Jesu Christo „seine Vaterhand vom Himmel geboten". Vom Heiland.

Das Heil aber kam nicht sogleich in seiner vollen Glorie. Es kam stufenweise nach Bedürfniss des menschlichen Geschlechts.

Sogar die Strafe der Sünde, bis auf den „Tod des Fleisches", fasst Augustin gleich als das erste Moment des Heils. „Die Seele, Strafen erduldend für die Sünde, in die sie sich verwickelt sieht, lernt eben hieraus, welch' ein Unterschied sei zwischen dem Gebot, das sie nicht beobachten wollte, und der Sünde, die sie beging, und auf diese Weise lernt sie fühlend, was das Uebel sei, welches sie, als sie sich davor hüten sollte, nicht erkannte. Das Gute hingegen, welches sie, indem sie ungehorsam wurde, weniger liebte, liebt sie nun, durch Vergleichung, desto glühender... Der gefallene Mensch, seines Todes gewiss, der eine Folge der Sünde, jetzt sogar in Furcht vor den niedrigsten Thierchen, welche, ihrer Geringfügigkeit ungeachtet, ihn nicht nur beunruhigen, sondern sogar tödten können, und in der Ungewissheit seiner künftigen Schicksale hat sich hiedurch eher gewöhnt, einerseits unerlaubten Lüsten Schranken zu setzen, andererseits aber den Stolz, durch welchen er gefallen war, zu brechen und zu bändigen... Dass der Leib des Menschen nach der Sünde gebrechlich und dem Tode unterworfen wurde, das geschah freilich zur gerechten Strafe

der Sünde, dennoch aber beweist es mehr für die Huld Gottes als seine Strenge. Denn dadurch werden wir geleitet, einzusehen, dass unsere Liebe sich von den Lüsten des Leibes hinwenden müsse zu dem ewigen Wesen der Wahrheit. Und die Schöne der Gerechtigkeit stimmt überein mit milder Huld, auf dass wir, die wir uns täuschen liessen durch die Lüste geringerer Güter, erzogen würden durch herbe Zucht."

Als weiteres Moment des Heils nennt Augustin das Gesetz mit seinen Gebräuchen, seiner Disziplin, seiner sinnlich geistigen Erziehung. „Da die Frömmigkeit bei der Furcht anfängt und vollendet wird durch die Liebe, so ward das während der Zeit der Dienstbarkeit im alten Gesetze durch Furcht und Banden gehaltene Volk mit vielen Religionsgebräuchen belastet... Wie wir, zu sehr ergötzt an thörichten Spielen unserer Einbildung, in nichtigen Vorstellungen uns verloren und unser ganzes Leben in eitle Träume verwandelten, so hat die nicht auszusprechende Barmherzigkeit Gottes es ihrer selbst nicht unwerth geachtet, als sie durch Vermittlung geistiger Geschöpfe das Gesetz gab, durch Stimmen und Buchstaben, durch Feuer, Rauch, Wolke und Säule gleich als durch so viel sichtbare Worte, mit unserer Weisheit in Gleichnissen und Bildern zu spielen und unsere inwendigen Augen gleichsam mit diesem Kothe zu heilen."

Zu den vorbereitenden Momenten des Heilsplanes rechnet Augustin weiterhin die Prophetie, worunter er im ausgedehntern Sinne überhaupt auch die Geschichte des israelitischen Volkes versteht, dessen Staat „gleichsam geheiligt und geweiht war, den Staat vorzubilden und vorher zu verkündigen, der aus allen Völkern aufgesammelt werden sollte." Diese „Vorherverkündigung künftiger Dinge geht von Anbeginn an durch Zeichen und Sinnbilder." Augustin hat seine besondere Freude, dies nachzuweisen. Er warnt aber dabei vor zwei Extremen: einmal, dass man nicht Alles und Jedes für Weissagung, dass man nicht in jedem einzelnen Punkte eine Vorbedeutung nehme. Er meint es nur im Grossen und Ganzen. „Die Erde wird durch das Pflugeisen allein

aufgeritzt; doch damit dies geschehen könne, sind auch die übrigen Theile des Pfluges nothwendig; und ebenso bringen auf Zithern und Leiern und anderen Musikinstrumenten blos die Saiten Töne zum Gesange hervor; gleichwohl aber sind hiezu mancherlei Dinge erforderlich, die damit verbunden werden müssen, wenn auf das Anschlagen der Saiten wohlklingende Töne erfolgen sollen. Also werden auch in einer prophetischen Erzählung einige Dinge vorgetragen, die etwas vorbedeuten, und andere, die nichts vorbedeuten, jedoch mit denen zusammenhängen, die etwas vorbedeuten." Wovor aber Augustin gleicherweise warnt, das ist, dass man über der Vorbedeutung einer Geschichte ihren geschichtlichen Charakter nicht vergesse oder aufgebe. „Wie es mich bedünkt, dass diejenigen in gewaltigem Irrthum sind, die dafür halten, keine der Erzählungen, die in jenen Schriften geschichtlich vorgetragen werden, bedeuteten anderes, als nur jenes Ereigniss, das sich auf diese oder jene Weise zutrug, so bedünkt es mich umgekehrt, dass diejenigen zu viel wagen, welche behaupten, durchweg Alles sei voll allegorischer Bedeutung, nichts als Sinnbilder und Symbole." Gutgemeinte Lehren, wenn sie nur Augustin durchweg selbst befolgt hätte!

Was so vorbereitet war, wurde, als die Zeit erfüllt war, in Jesus Christus Erfüllung. „Sowie Gott auf jegliche Weise den Seelen Heilsmittel darreicht und zwar eingerichtet nach verschiedenen von ihm mit wunderbarer Weisheit geordneten Anlässen, so hat er auf keine Weise je wohlthätiger für das menschliche Geschlecht gesorgt, als da das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte."

Zwar war das Heil da von Anfang an, „aber verborgen unter dem Schatten der früheren vorbildlichen Zeiten, je nachdem es Gottes Weisheit gefallen hatte, die Zeiten nach dem Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts zu ordnen." Gewissermaassen war also „die Sache selbst, welche jetzt christliche Religion genannt wird, auch bei den Alten (Erzvätern und Israeliten) und fehlte nicht vom Beginn des menschlichen Geschlechtes, bis Christus selbst im Fleische erschien, und die wahre Religion, welche schon war, nach ihm die

christliche genannt zu werden anfing.“ So erkennt Augustin eine wunderbare Einheit im Heilsplan, Ein Heil von Anfang bis auf Christus — und bis zum Ende der Welt; nur dass ihm diese Einheit nicht zur Einerleiheit wird. „Die Heilkunde bleibt dieselbe und wird nicht verändert, wenn sie auch die Vorschriften für Kranke ändert, weil unsere Natur veränderlich ist.“ Es ist eine heilige „Ordnung“ in dieser Heilsökonomie, eine Ordnung, „von welcher nicht oder nur unter Erleuchteten und Frommen geredet werden kann, so vollkommen schön ist sie. Lasst uns darum die Stufen brauchen, welche die göttliche Vorsehung uns zu bauen gewürdigt.“

Das volle Heil endlich, zu dem alles Frühere sich als Vorstufe verhielt, ist erschienen in Christo.

Und was sagt nun Augustin von dieser Person Jesu? Dass Christus der Herr höherer Art und Natur, darauf weise schon seine Erscheinung und sein Wirken in der Menschheit; „selbst heidnische, vorchristliche Philosophen, ein Plato müsste, wenn er jetzt wieder auflebte und die Erfüllung dessen, was er selbst geahnt, sähe, ausrufen: das wäre eine Unmöglichkeit, wofern nicht die Kraft Gottes selbst und Gottes Weisheit es wäre, die einen dem Gesetz der Natur entnommenen, nicht durch Unterricht von Menschen, sondern durch ein inneres Licht von der Wiege an erleuchteten Mann mit solcher Gnade schmückte, mit solcher Stärke kräftigte, endlich zu solcher Hoheit emporhöbe, dass er, Alles verachtend, was böse Menschen gelüstet, Alles erduldend, wovor ihnen schauert, Alles vernichtend, was sie anstaunen, das menschliche Geschlecht zum heilsamsten Glauben durch höchste Liebe und Autorität bekehrte.“

Am angemessensten und bündigsten findet Augustin dies höhere Wesen Christi, sowie das ganze „Mysterium“ der Inkarnation überhaupt ausgedrückt in den Worten: „das Wort ward Fleisch“; aber, setzt er stets bei, „nicht verwandelt in das Fleisch“, denn „es hat darum nicht aufgehört, zu sein, was es an sich ist — das Wort“. Doch bemerkt er dabei, dass vom Menschen dies nicht in einer der Sache entsprechenden Weise entwickelt werden könne.

Nicht minder als die göttliche Natur hat Augustin aber auch die menschliche in ihrer ganzen Integrität (in der allseitigsten Bedeutung dieses Wortes) für die Person Jesu Christi betont. Und wenn es das eine Mal das göttliche Moment ist, von dem er die Person bildende Initiative ausgehen lässt, als die die menschliche in die Gemeinschaft ihres göttlichen Wesens aufnimmt, ohne dass jedoch diese damit aufhörte, eine menschliche zu sein, so ist es doch ebenso oft auch wieder das menschliche Moment, dem er diese Initiative zuschreibt: da ist es der Mensch Jesus, als der die grösstmögliche Empfänglichkeit für das Wirken des Logos hatte, so dass dieser in ihm erscheinen konnte und erschien. Hienach hat Augustin in der Inkarnation, d. h. in der Einigung zwischen dem Wort und dem Menschen Jesus das Hauptmoment auf den letztern gelegt, als der sich der Aufnahme in die göttliche Gemeinschaft würdig erwiesen; — eine Auffassung, die ganz dem Charakter der abendländischen Theorie entspricht.

Hören wir nun, was Augustin über diese menschliche Seite zu sagen weiss und wie er ihre Möglichkeit begründet. „Wenn es heisst: das Wort ward Fleisch, so müssen wir unter Fleisch „Mensch" verstehen, nach der Redeweise, die das Ganze nach dem Theil benennt. . . . Denn nichts, was zur menschlichen Natur gehört, durfte bei der Aufnahme der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen fehlen. . . Sie war aber auch gerecht und keine Sünderin." Eben darum habe das Wort auch die menschliche Natur in die göttliche Gemeinschaft aufnehmen können. Augustin unterscheidet nämlich die menschliche Natur an sich in ihrer Ursprünglichkeit und nach dem Fall; jene ist ihm rein, unschuldig und ist es noch immer, wenn sie ausser allem Zusammenhang mit dieser ist. Und sie ist es, die das Wort angenommen, sie, die von allem Zusammenhang der Sünde ganz und gar freie, „nicht die, wie sie entsteht von beiden Geschlechtern durch die Lust des Fleisches mit der Nothwendigkeit der Sünde, dessen Schuld durch die Wiedergeburt getilgt wird, sondern wie sie von einer Jungfrau entstehen musste, und wie sie der Glaube

der Mutter, nicht die Lust, empfangen hatte." Wir wissen, wie Augustin über Erbsünde und Fortpflanzung derselben dachte. Christus ist ihm nun hievon ausgenommen. „Bei den Eltern Christi allein war keine eheliche Vereinigung, weil sie im Fleisch der Sünde nicht geschehen konnte ohne die Lust des Fleisches, die aus der Sünde kommt, ohne welche doch empfangen werden sollte, der ohne Sünde sein sollte.... So nahm das Fleisch Christi die Verderbniss der Erbsünde nicht an." Eben darum, meint Augustin, sei Maria auch nicht Mutter geworden wie die andern, die nach dem Naturlauf empfangen und gebären, sondern wie sie als Jungfrau empfing, ohne ihre Jungfrauschaft zu verlieren, so gebar sie auch als Jungfrau und blieb es. „Wäre ihre Keuschheit verletzt worden durch die Geburt Christi, so wäre Christus nicht von der Jungfrau geboren und fälschlich, was fern sei, würde somit die Kirche ihn als von der Jungfrau Maria Geborenen bekennen.... Es war würdig, dass durch die Geburt Gottes das Verdienst der Keuschheit wuchs und nicht, was zuvor unverdorben war, verletzt wurde durch die Ankunft dessen, der gekommen, das Entweihte und Verdorbene zu heilen." Ob die Jungfrau Maria nun überhaupt sündenlos gewesen, darüber sprach sich Augustin nicht bestimmt aus. Ihr Sünde beizulegen, wagte er nicht, sie von der Erbsünde ausnehmen — mochte er nicht. Er meinte, „die den Sündlosen empfangen und gebären sollte, hätte wohl besondere Gnade erhalten, alle wirklichen Sünden zu besiegen."

Soviel Mühe Augustin sich gegeben, der menschlichen Natur ihr Recht werden zu lassen in der Person des Gottmenschen, so treibt es ihn doch immer wieder von der einen Seite auf die andere hinüber, um ja keine von beiden Naturen zu verkürzen. Daher er nicht genug wiederholen kann, dass, obwohl Mensch, der Herr darum nicht aufgehört habe auch Gott zu sein; „denn das Fleisch wurde von der Gottheit aufgenommen, nicht die Gottheit in's Fleisch verwandelt.... Als er, unser Mittler zu werden, Knechtsgestalt annahm und geringer denn die Engel sein wollte, blieb er darum nicht minder als Gott hoch über den Engeln,

und er, auf Erden der Weg des Lebens, war im Himmel das Leben selbst. Und obwohl Mensch und Gott, hat er doch beide in die Einheit seiner Person aufgenommen auf eine ganz eigne und unaussprechliche Weise. Gottes eingeborener Sohn ist er auch Mensch geworden, und ein und derselbe ist er das Eine und das Andere und doch nur ein Christus aus beiden.... Das Wort, die Seele und das Fleisch ist Ein Christus... Gleichwie Ein Mensch Seele und Leib ist, also auch ist der Eine Christus Wort und Mensch."

Was nun freilich das allerschwierigste Problem für die augustinische Christologie war, das war, die Möglichkeit der Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auch wissenschaftlich zu begründen und zu erweisen und nicht einfach mit Behauptungen abzumachen. Dass auch Augustin dies gefühlt, hat er uns bereits durch einige Proben, wie die Möglichkeit nachzuweisen sei, dargethan. Die Analogieen spielen hier eine grosse Rolle. So haben wir ihn auf die Analogie der Vereinigung von Leib und Seele in der einen Person eines Menschen hinweisen sehen, „als wodurch der Mensch erst ganz und vollständig sei". Dies aber „würde uns, wäre es nicht Etwas, woran wir so sehr gewöhnt sind, noch weit unglaublicher bedünken als die Vereinigung des Logos und des Menschen Jesu."

Auch noch andere Gedankenwege hat er, wenn er in dieser Richtung ging, betreten. Dass Jesus (d. h. seine Seele) eine solche Empfänglichkeit dem Logos entgegentrug, dass dieser in ihm erscheinen, sich mit ihm zu einer Person vereinen konnte, sollte das nicht auf eine allgemeine Empfänglichkeit des menschlichen Geschlechtes schliessen lassen? nicht darauf, dass Gott und der Mensch (der ideale) einander nicht so ferne stehen, dass sie nicht in einem Punkte zusammentreffen könnten? Wenigstens in dem die Person bildenden, dem ethischen? Gewiss! Anklänge finden sich bei Augustin, und wenn er auf diesem Wege weiter gegangen wäre, so hätte er zu einem erspriesslichen Ziele kommen können. Er hat aber vom Neuplatonismus her das Wesen Gottes und das des Menschen von der metaphysischen Seite gefasst, jenes in die Unveränderlichkeit, sowie in das höchste

Sein, dieses in die Veränderlichkeit und in das weniger Sein setzend. Wie konnte es da zu einer vollen Einheit der beiden Naturen kommen, anders als nur auf Kosten der einen oder der andern? Dann aber hörte entweder Gott auf, Gott, oder der Mensch, Mensch zu sein, und so bleibt ihm nichts übrig, als die Gegensätze in ihrer ganzen Weite hinzustellen, was er an einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte Jesu thut; jede Natur gibt das ihre; wie aber die Einheit der Person bestehen soll, begreift man nicht. Um so schärfer wird es mit Worten behauptet.

Deswegen pflegte Augustin auch diese ganze Frage „ein grosses gottseliges Geheimniss" zu nennen, „das dem Stolze verborgen bleibt, den dieser wahre und wohlthätige Mittler durch seine Demuth zerstörte, und das nur erkannt werden kann in Demuth." Bekanntlich die letzte Rückzugslinie der Väter der alten Kirche, wenn sie eine Frage so verwickelt haben, wie wir das auch in der Trinitätsfrage sahen, dass sie schliesslich keinen vernünftigen Ausweg mehr zu finden wussten!

Uebrigens beredet sich Augustin anderseits doch wieder, so aufgefasst, wie er die Sache dargestellt habe und wie sie aufzufassen sei, sei alles ganz in der Ordnung. „Oder beleidigt euch denn etwa die ungewöhnliche Geburt eines Leibes durch eine Jungfrau? Der Wunderbare konnte nur auf eine wunderbare Weise geboren werden. Oder die Engel, die auf sichtbare Weise erschienen, oder die Wunder, oder das, dass die Hölle wich und die Todten auferstanden, oder seine Auferstehung, oder auf der andern Seite sein Leiden? Alles dies gehörte zur Ordnung seines Wesens. Durch Wunder z. B. erwarb er bei den Menschen Glauben an den Gott, der er war, durch seine Leiden an den Menschen, dessen Natur er an sich trug."

Dies ist die Christologie Augustins; gewiss eine höchst mangelhafte! Dass er indessen trotz allem und allem auch mit seinen christologischen Anschauungen und Arbeiten eine grosse Autorität geworden und einen ganz entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des christologischen Dogmas in der Kirche gehabt hat, darauf ist schon von mehr als

einer Seite mit dem vollsten Rechte hingewiesen worden. Man hat nur einfach an den berühmten Brief des römischen Bischofs Leo an den Bischof Flavian zu erinnern gebraucht. Dieser Brief, der für das chalcedonensische Konzil höchste Bedeutung gewann und durch dasselbe die orthodoxe Christologie für lange hinaus fixirte, ist in allen seinen wesentlichen Bestimmungen der augustinischen Christologie manchmal bis auf's Wort entnommen, so dass man wohl sagen kann, Augustin habe in Leo christologisch fortgewirkt. Auch bei Leo ist die strengste Abweisung einer Vermischung der beiden Naturen, von denen vielmehr eine jede in ihrem Fürsichsein anerkannt bleiben sollte, anderseits aber auch wieder dieselbe strenge Vereinigung der an sich getrennten Naturen in der Person Jesu Christi, der als Gott oder, wie Leo dem Augustin nachschreibt, in der Gottesgestalt z. B. den Menschen schuf, dagegen in der Menschen- oder Knechtsgestalt von jenem erschaffen wurde. An dieser Art von Gegensätzen, wie sie freilich vor Augustin auch von andern Kirchenvätern aufgestellt wurden, ist Leo's Brief überreich; und nichts war leichter, als solche Formeln zu geben. Aber er so wenig als sein Meister hat für seine Sätze oder vielmehr für die Möglichkeit derselben auch nur die geringste wissenschaftliche Rechtfertigung, etwa in einer vermittelnden Idee, geboten. Was er aber nicht erweisen konnte, das hat er mit dogmatischen Formeln um so fester zusammen zu schweissen gesucht, um das Unmögliche möglich erscheinen zu lassen.

Von seinem Heilswerk.

Mit der Person Jesu pflegt Augustin das Heilswerk, den Zweck seiner Erscheinung, in eine so innige Verbindung zu setzen, dass man erst von hier aus begreift, wie er zu jener Auffassung der Person kommen konnte. Als Retter der Menschen ist ihm Christus nothwendig Mittler, sein Werk ein mittlerisches; und dies ist für Augustin geradezu ein religiöses Postulat. „Er ward unserer Sterblichkeit theilhaft, damit er uns seiner Gottheit theilhaft machte.... Die Inkarnation zeigt uns sowohl, wie weit die göttliche Erbarmung sich erstrecke, als wie hoch die menschliche Schwachheit empor gehoben werden könne... Das Fleisch

hatte uns verblendet; das (von dem Gottessohn angenommene) Fleisch heilt uns... Du konntest Gott nicht sehen, aber du konntest den Menschen sehen; darum ist Gott Mensch geworden, auf dass er dir zugleich Gegenstand deines Schauens und deines Glaubens würde.... Wandle durch den Menschen Jesus und du gelangst zu dem Gott. Durch ihn gehst du und zu ihm gehst du." Ein Beispiel, wie Augustin die sittliche Seite nicht minder als die religiöse an dem Herrn und seinem Heilswerk hervorhebt, bietet sich uns in den folgenden Worten: „Den Menschen wollte er ein Vorbild sein in allem Guten.... Diener der Lüste strebten sie auf heillose Weise nach den Reichthümern der Welt; er dagegen wollte arm sein. Mit Gier schauten sie Ehren und Herrschaft an; er wollte nicht König werden. Sie sahen ihre fleischlichen Söhne als ein grosses Gut an; er achtet sein nicht werth, Gatte zu sein noch Vater. Ihrem Stolze schauerte vor Schmach; jede Art von Schmach nahm er auf sich. Jedes Unrechts Erduldung schien ihnen unerträglich; welches Unrecht ist aber grösser, als wenn der Gerechte und Unschuldige verdammt wird? Sie verabscheuten Schmerzen des Leibes; er ward gegeisselt und gekreuzigt. Sie hielten das Kreuz für die schmählichste Todesart; an's Kreuz ward er geheftet. Alles, dem nachhängend wir schlecht leben, hat er durch Entbehrung verächtlich gemacht. Alles, dem zu entgehen trachtend wir vom Streben nach der Wahrheit abwichen, hat er gestürzt, indem er es erlitt. Nicht Eine Sünde kann begangen werden, wenn nicht begehrt wird, was er verachtete, oder geflohen wird, was er ertrug. Sein ganzes Leben auf Erden, in der menschlichen Natur, welche anzunehmen er nicht verschmähte, war Eine Sittenlehre ... Da auf der Reise zum Vaterlande die Sünden gleich als so viele mit Dornsträuchen umheckte Zäune sich in den Weg legen, was konnte seine freigebigste Barmherzigkeit Besseres thun, als, nachdem er sich selbst zum Weg anerboten, alle Hindernisse durch seinen Kreuzestod aus dem Wege räumen, und denen, so Busse thäten, ihre Sünden nachlassen?"

Wir wollen nicht weiter in das Einzelne eingehen: wie

Christus die Menschen aus der Gewalt des Teufels erlöste, wie er sie mit Gott versöhnte und dergleichen, genug, dass Augustin immer und immer wieder versichert, solch ein Werk habe Christus nur vollführen können als Mittler, als Gottmensch. „Der Mittler zwischen Gott und den Menschen musste etwas Gottähnliches und zugleich etwas Menschenähnliches haben, damit er nicht, den Menschen in der Sterblichkeit und Sündhaftigkeit ähnlich, von Gott zu ferne, oder in Unsterblichkeit und Sündlosigkeit Gott ähnlich, zu weit von den Menschen entfernt sein möchte, so dass er ein Mittler nicht hätte sein können." Augustin weist die Nothwendigkeit hievon nach an den verschiedenen Seiten des Heilswerkes, wie er es gefasst hat.

Der Mensch war durch seine Sünde mit Recht in die Gewalt des Teufels gerathen; „nun würde es unbillig sein, wenn der Satan denjenigen nicht beherrschen dürfte, den er selbst sich unterworfen hat; aber auch nicht weniger unangemessen der vollkommenen Gerechtigkeit des höchsten und wahrhaften Gottes, einer Gerechtigkeit, welche in allen Beziehungen grenzenlos ist, die Sünder in ihrem Falle so zu verlassen, dass die gestörte Ordnung nicht wieder hergestellt würde. . . . Indem nun das Wort Gottes, Gottes einziger Sohn, Mensch wurde, hat er den Satan, welchen er als Gottes Sohn allzeit unter seiner Botmässigkeit hatte und haben wird, in Menschengestalt auch den Menschen unterworfen, ohne ihm seine Herrschaft gewaltthätig zu entreissen, durch Ueberwindung auf dem Wege der Gerechtigkeit, auf dass desselben Macht, die er durch Täuschung des Weibes und den Sturz des Mannes vermittels des Weibes über die ganze Nachkommenschaft, wenn auch mit boshafter Schadenfreude, doch dem Rechte der höchsten Billigkeit gemäss, errungen hatte, so lange dauerte, bis er den Gerechten, in welchem er nichts des Todes Würdiges fand, getödtet. Indem er diesen tödtete, hat er die rechtmässige Gewalt verloren und in Folge des höchsten Rechtes muss er diejenigen nun entlassen, welche an den glauben, den er mit dem höchsten Unrecht getödtet, damit sie einerseits durch den zeitlichen Tod die Schuld bezahlen, anderseits

aber ihr ewiges Leben in demjenigen leben mögen, der, was er selbst nicht schuldig war, für sie bezahlt hat... So wurde der Mensch, den der Satan nicht gewaltthätig, sondern durch Verführung erobert hatte, ihm auch nicht gewaltthätig entrissen.... Der, welcher zu tief erniedrigt worden bis zur Knechtschaft desjenigen, mit dem er zum Bösen übereingestimmt hatte, wurde mit Recht befreit durch denjenigen, mit welchem er in Hinsicht auf das Gute zusammengestimmt." Augustin, ist wie man sieht, auch hierin dem Gregor von Nyssa gefolgt, so unbegreiflich es auch ist, von solchen sonst geistig hochstehenden Männern und zumal von einem Augustin solch eine mythische Theorie angenommen zu sehen.

Sofern dann Christus uns versöhnt mit Gott, oder, wie Augustin auch sagt, das Opfer geworden sei für unsere Sünden, habe er auch dies nicht sein können denn als Mittler. „In der Menschheit, die er annahm und nach welcher er Priester sein wollte, hat er sich selbst herabgelassen, unser Opfer bis an seinen Tod zu werden; zugleich Priester und Opfer, auf dass wir durch ihn, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, durch den Menschen Jesus Christus, von Sünden gereinigt, mit Gott versöhnt würden und Nachlassung unserer Sünden erhielten."

Ueberhaupt aber als der, der die Menschen sittlich religiös verklären und vollenden sollte, habe er dies nur können als Mittler. „Gott ist Mensch geworden, damit du, dem Menschen folgend, was du vermagst, zu Gott gelangest, was du nicht vermochtest. Um die gefallenen Menschen zur Wahrheit hinanzuführen, zog die Wahrheit, Gott und Gottes Sohn, die Menschheit an, ohne die Gottheit abzulegen, auf dass der Mensch durch den Gottmenschen zu Gott wandelte. Denn der Mensch Jesus Christus ist der Mittler Gottes und der Menschen. Dadurch nämlich ist er Mittler, wodurch er Mensch ist, und eben dadurch ist er auch der Weg. Denn ist zwischen dem, der da wandelt, und dem Ziele, wohin er wandelt, ein Weg in der Mitte, dann allerdings ist mit demselben auch die Hoffnung da, dahin zu gelangen; fehlt es aber an diesem Wege, oder ist es nicht kund, wo dieser Weg ist,

wozu nützt es dann, das Ziel zu wissen, das erreicht werden soll? Der einzige vor allem Irren höchst gesicherte Weg aber ist, dass Er selbst Gott und zugleich auch Mensch sei, auf dass er als Gott das Ziel sei, wohin wir gehen, als Mensch der Weg, durch den wir gehen." Augustin drückt sich auch so aus: „Das Wort ist und bleibt für die Engel und uns dasselbe ungetheilte Brod, jene innerlich nährend durch die ihm eigenthümliche Gottheit, uns äusserlich durch die Annahme unseres eigenen Seins, warnend und vermittelst des Glaubens uns befähigend zu einem gleichen Genusse seiner Person — in sinnfälliger Gestalt; denn weil ein vernünftiges Geschöpf nur in jenem Worte seine allerbeste Speise findet, die menschliche Seele aber, wiewohl vernünftig, doch durch die sterblichen Bande der Sünde gehemmt und entwürdigt ist, so dass sie nach Erkenntniss unsichtbarer Dinge nur durch Muthmassungen aus sinnfälligen Dingen streben kann, so ist diese Speise vernünftiger Wesen sichtbar geworden, um durch die Gestalt unserer Natur, ohne Verwandlung der ihrigen, die Augen derer, welche nur auf sichtbare Dinge hingezogen werden, auf sich, den Unsichtbaren, hinzulenken. So nur konnte die Seele denjenigen, welchen sie innerlich aus stolzem Uebermuthe verlassen, äusserlich in der Demuth finden, und durch Nachahmung seiner sichtbaren Verdemüthigung zur unsichtbaren Höhe wieder emporsteigen."

Analog dem Verhältniss von Glauben und Wissen betrachtet, wie man sieht, Augustin auch das Verhältniss des Menschlichen und Göttlichen in Christo in seiner pädagogisch-sittlich-religiösen Bedeutung für uns. Wie man durch den Glauben zum Wissen schreiten solle, so vom Menschlichen an Christus zum Göttlichen in ihm. „Weil die Welt nicht vermochte, Gott unmittelbar in seiner Weisheit zu erkennen, wollte er durch Ankündigung der Thorheit (Menschwerdung) diejenigen, die da glaubten, selig machen. . . Darum musste eben die Natur angenommen werden, welche befreit werden sollte." Fleischlich waren ja die Menschen; darum „musste der Sohn ihnen, die nicht vermögen, die Wahrheit mit dem Geiste zu erschauen und den Sinnen des Leibes ergeben

sind, zeigen, welchen erhabenen Platz unter den Geschöpfen einnehme die menschliche Natur, indem er, nicht nur sichtbar, denn das hätte er in irgend einer ätherischen, der Schwäche unserer Augen angemessenen Gestalt thun können, sondern indem er im wahren Menschen dem Menschen erschien."

Auch war es, fährt Augustin fort, der ganze Mensch, der umzubilden war, darum das Wort ganzer, wahrer Mensch sein musste. „Damit der Mensch nicht einen andern Weg suche, jenen Theil seiner Seele zu reinigen, den Porphyrius den intellektuellen, einen andern aber, den untern, den er den geistigen Theil derselben nennt, und abermal einen andern, wodurch der Leib gereinigt würde, nahm dieser höchst wahrhaftige, höchst mächtige und höchst milde Reiniger und Heiland die ganze Natur des Menschen an."

Beide Geschlechter, Mann und Weib, sind es aber, auf die sein Werk geht. Darum, „auf dass nicht etwa das eine Geschlecht von seinem Schöpfer sich verachtet halten möchte, nahm er die Natur eines Mannes an, geboren von einem Weibe... Wer ihn daher in dem Fleische, das er wegen des Opfers unserer Reinigung annahm, verachtet, dem ist das grosse und hochheilige Geheimniss der Erlösung und Reinigung der Menschheit annoch verborgen."

Alles zusammenfassend sagt Augustin: „Wir bedurften eines Mittlers, durch dessen Theilnahme wir selig wären, nämlich des Wortes Gottes, das nicht erschaffen, durch das aber alle Dinge erschaffen wurden. Indem er aber, der heilige und beseligende Gott, Antheil nahm an unserer Schwachheit, gab er uns die Möglichkeit, seiner Gottheit theilhaft zu werden. So erlöst er uns von unserer Sterblichkeit und unserm Elend, führt uns in die Gemeinde der unsterblichen und glückseligen Engel, ja zu jener allerhöchsten Dreieinigkeit, durch deren Theilnahme die Engel selbst glückselig sind."

Welch ein grosses, heiliges, die gesammte Menschheit umfassendes Werk! ruft Augustin aus. „Wollt ihr wissen, was er erkauft hat, betrachtet, was er gegeben, und dann werdet ihr begreifen, was er erkauft hat. Das Blut Jesu

Christi ist der Kaufpreis. Wie viel gilt dieses Blut, wenn nicht das ganze Universum!" Eine seltsame Rede für einen Augustin, sei es, dass man das Materielle, das Blut nämlich, das die ganze Welt aufwiegen soll, in's Auge fasst, oder aber die Universalität des Heils, die er hier im Gegensatz mit seiner Prädestinationslehre ausspricht! Dagegen liegt dem, was er sagt über den Werthunterschied einer Seligkeit, die sich noch im Stande der kindlichen Unschuld befindet, und dem im heissen Kampf des Glaubens und Lebens errungenen Seligkeitsbewusstsein viel Wahres zu Grunde; auch ist es ganz seinen anderweitigen Anschauungen gemäss. „Die ersten Eltern im Paradiese waren vor der Sünde selig gewesen, aber es war ihnen nicht bewusst, ob ihre Seligkeit lange bestehen oder ob sie ewig sein würde (was sie auch gewesen wäre, wenn sie nicht gesündigt hätten). Denn wer kann sich versprechen, dass er im Willen und Fortgang der Gerechtigkeit bis an's Ende beharren werde, wer ist somit gewiss des Lohnes? Es sei denn, er werde durch irgend eine Offenbarung desjenigen versichert, der aus gerechtem und verborgenem Rathschluss nicht Alle hierüber belehrt, jedoch Niemand betrügt. Hinsichtlich des Genusses gegenwärtiger Güter also war der erste Mensch im Paradiese seliger als was immer für ein Gerechter in dieser sterblichen Schwäche; hinsichtlich der Hoffnung auf die künftigen Güter aber ist jeder, in was immer für Peinen des Leibes er schmachtet, und der nicht durch irgend eine Meinung, sondern durch gewisse Wahrheit weiss, dass er einst aller Trübsal ledig in der Gesellschaft der Engel ohne Ende Antheil an dem Genusse des allerhöchsten Gottes haben wird, seliger als der vor seinem Falle unsichere Mensch in jener grossen Glückseligkeit des Paradieses."

Hiermit haben wir das Wesentlichste von dem, was Augustin über das Heil und den Heiland gedacht und gelehrt hat, gegeben. Um erlöst zu werden, ist absolut kein anderer Weg. „Ausser diesem Wege (an dem es dem menschlichen Geschlechte übrigens niemals fehlte, weder zur Zeit, wo jene Dinge erst als zukünftig verheissen wurden, noch als

sie bereits in Erfüllung gegangen waren), ward Niemand gereinigt und kann Niemand gereinigt werden". Er ist „auf gewisse Weise die königliche Strasse".

Von der Kirche. (s. die donatistische Kontroverse.)

Nach dem, was wir von Augustin über das Heil und den Heiland vernommen, sollte man glauben, er kenne keinen anderen Heilsweg mehr ausser diesem Einen königlichen, der, ebenso wohl menschlich als göttlich, Weg wie Ziel, dem Menschen alles biete, wessen er bedarf. Dem aber ist nicht so. Wir hören ihn vielmehr über die Kirche sich in einer Weise äussern, die sie zur alleinigen Heilsmittlerin, ausser der kein Heil ist, macht.

Es sind mehrere Motive, aus denen wir diese Anschauung Augustins abzuleiten haben. Vor allem der Gegensatz gegen die Schismatiker und Irrlehrer, der ihn, wie wir oben gesehen, in diese Eine katholische Kirche, diese eine Mutter aller Gläubigen hingetrieben hat; dann die Innigkeit seines Gemeinschaftsgefühls, das er auf diese Kirche übertrug. Dazu kam ein dogmatisches Motiv, welches er an die Spitze stellte, zu dem er aber in Wahrheit nur griff, um jenem gemüthlichen Bedürfniss, vor allem aber der Noth und Verlegenheit, die ihn im Gedränge mit seinen Gegnern hierin den einzigen Ausweg hatte sehen lassen, einen festen Hintergrund zu geben.

Um nämlich die Kirche zu dem machen zu können, wozu er sie machen möchte, setzt er sie in die innigste Gemeinschaft bald mit dem h. Geist, bald mit Christus.

Und zwar mit Christus so, dass er ihn zu ihrem Haupte macht; oder auch ist es die Analogie der Ehe, unter der er diese enge und innige Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche darzustellen liebt. „Der ganze Christus ist Haupt und Leib. Das Haupt ist der eingeborne Sohn Gottes und der Leib ist die Kirche, Braut und Bräutigam, zwei in Einem Fleische." Wie sie nun Eins seien, obwohl zwei, so können sie auch nicht von einander gerissen werden im Glauben des Einzelnen. „Zum Heil und zum ewigen Leben gelangt Keiner, wer nicht Christum zum Haupte hat. Keiner aber kann Christum zum Haupte haben, der nicht seinem Leib, welcher die Kirche ist, angehört." Oder an einem andern

Orte. „Wer in Bezug auf das Haupt selbst von der h. Schrift abweicht, auch wenn er sonst in allen Punkten, die die Kirche betreffen, einstimmt, ist nicht in der Kirche. Und hinwiederum, wer in Bezug auf das Haupt mit der h. Schrift übereinstimmt, aber an der Einheit der Kirche keinen Theil hat, ist nicht in der Kirche, weil er in Bezug auf den Leib Christi, der die Kirche ist, von dem Zeugniss Christi selbst abweicht." Denn da beide Eins, so weisen beide auf einander. „Das Haupt, wenn wir in demselben übereinstimmen, soll uns seinen Leib zeigen, wenn wir über diesen uneinig sind." Und umgekehrt.

So fasst Augustin das Verhältniss der Kirche zu Christo und Christi zur Kirche; und „so gewiss das dem Vater mitewige Wort in dem jungfräulichen Leibe einen menschlichen Leib sich zu einem Hause erbaute, so gewiss hat es diesem Körper die Kirche, wie die Glieder dem Haupte angefügt;" ja „sie ist gewissermaassen sein Leib, den er rechtfertigt."

Wenn aber dies, so ist sie, die Kirche, — eine einfache Konsequenz für Augustin — das Gefäss aller christlichen Gnade und Wahrheit, die Inhaberin aller Gnadenschätze, Güter und Verdienste Christi, das alleinige Organ seiner erlösenden Wirkungen, die bestimmte und einzige Fortleiterin der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers; weshalb auch Niemand zu Christo kommen kann ausserhalb der Kirche.

Ganz so und zu dem gleichen Zweck wie Christus in die Kirche, wird von Augustin auch der h. Geist und die Kirche in dasselbe innige Verhältniss gesetzt. Demgemäss nennt er die Kirche die Inhaberin des göttlichen Geistes und aller Wahrheit.

In diesem Verhältniss der Kirche zu Christus und dem h. Geiste findet Augustin auch das Verhältniss der Kirche zu dem Einzelnen sowohl wie zu allen weltlich-sittlichen Sphären überhaupt, z. B. Eigenthum, Ehe, Familie, Staat begründet. Als die Repräsentantin des Gottesstaats, um nicht zu sagen Gottes auf Erden, als die Inhaberin göttlicher Kräfte u. s. w. hat sie nach Augustin alle diese

Sphären, die in sich selbst keinen göttlichen Werth haben, keine göttliche Idee vertreten, mit ihrem Geiste zu befruchten, mit ihrem Segen zu erfüllen, zu weihen, zu heiligen. Desgleichen ist sie es auch, die dem Einzelnen das Heil vermittelt, so dass er ausser ihr nicht selig werden kann. Wer nicht in der Kirche, dem hilft kein Glaube, keine Liebe, keine Taufe u. s. w.; denn er kann sie in Wahrheit gar nicht haben als nur in der Einheit der Kirche, welche die bleibende Mittlerin zwischen Gott und den Menschen ist. So ausschliesslich hat Augustin auch den h. Geist gleichsam an die Kirche gebunden, dass er ihn nur in ihr wirken lässt, — eine Ausschliesslichkeit, die aber auch nur wieder durch den Gegensatz gegen den Donatismus hervorgerufen ward. In diesem ausschliesslichen Geist wiederholt er auch das Wort Cyprians: „Wer nicht die Kirche zur Mutter hat, hat Gott nicht zum Vater." So ist sie ihm die „Mutter der Gläubigen". Die Namen, die Zeichen hat man wohl auch ausserhalb der Kirche, aber die Sache, d. h. das Leben, das in ihnen ist, nicht; nur die Kirche Christi hat die Gnaden Christi auf lebendige Weise und kann sie lebendig mittheilen. „Es hat nicht den h. Geist, wer ausserhalb der Kirche ist; es hat nicht die Gnadenmittel in Wahrheit, es hat nicht die Rechtfertigung, wer von der Einheit des Leibes Christi getrennt ist. Man kann Alles haben ausserhalb der Kirche, nur das Heil nicht.... Und wenn man glaubt, ein gutes Leben zu führen, so wird man doch nicht Theil haben am Leben, sondern der Zorn Gottes bleibt über dem Getrennten."

Noch ein anderes Motiv hiefür hat Augustin. Als Leib Christi ist ihm nämlich die Kirche auch die Einheit aller Glieder unter einander in Christo, die objektiv zwar ihren Grund in ihrem Stifter hat, subjektiv aber zusammengehalten wird durch das Band der Liebe, die Bedingung aller wahrhaften Aneignung des Christenthums von Seiten der Menschen. Wer somit die Liebe breche, beraube sich eben damit der Empfänglichkeit für die Segnungen des Christenthums; „mag er es anerkennen, billigen, es kann ihm nichts nützen ohne jene". Darum ist — ausserhalb

der Kirche — auch subjektiv schon keine Heilsaneignung möglich.

In dieser Art begründet Augustin den Satz: ausserhalb der Kirche kein Heil! Und Häretiker und Schismatiker schliesst er so in gleicher Weise aus. Doch fasst er es nicht so, dass man nur in der Kirche zu sein brauchte, um des Heiles sicher zu sein. Vielmehr müsse man auch ein lebendiges Glied von ihr sein. „Allerdings haben nicht den h. Geist, die ausserhalb der Kirche sind; aber auch, wer nur ein Scheinglied in der Kirche ist, empfängt ihn nicht."

Nichts ist blendender, nichts aber auch gefährlicher als diese Kirchentheorie Augustins, der auch hier wieder durch einen Machtspruch zusammen schweisste, was ihm als kirchliches Postulat erschien: Christus und den h. Geist einerseits und die Kirche anderseits, und damit das Prinzip der Freiheit und Individualität auf's schwerste misshandelte. Doch was lag ihm daran, wenn ihm, wie er meinte, der Nothstand der Kirche keinen andern Ausweg übrig liess! Dazu kamen dann die Nachwirkungen seines Entwicklungsganges. Aus dem Schiffbruch seines frühern Lebens, aus den Stürmen des Skeptizismus hatte er sich in jene Gewissheit hinübergerettet, dass es eine Wahrheit geben müsse und eine beglaubigte, gesicherte Wahrheit, wenn anders ein Gott sei, und diese fand er nur in der katholischen Kirche, nicht in den Philosophien. So warf er sich der Kirche in die Arme — mit aller Entschiedenheit seines Herzens und Geistes. Vor seiner Vorstellung stand sie, diese (katholische) Kirche als die erbarmende, liebreiche Führerin des ohne sie sich selbst und seinen Verirrungen rettungslos überlassenen und in seinem Egoismus vereinzelten Menschen, als der nie versiegende Quell, aus dem allein ihm göttliche Gnade und Lebenskraft reichlich zufliesst, als die eigentlich göttliche Gemeinschaft auf Erden, in der allein es wahres Leben heiliger Liebe gibt, und als das trauliche Vaterhaus, in dem jedem nach seinem individuellen Bedürfniss treue Pflege für seine Schwächen und Gebrechen und ein angemessener Schauplatz für seine christliche Thätigkeit zu Theil wird. Alle diese Vorstellungen flossen für ihn zu-

sammen in dem auch Cyprian schon so geläufigen Gedanken der Mütterlichkeit der katholischen Kirche, in den er die ganze Ueberschwänglichkeit seiner tiefen Empfindung hineinlegte.

„O Kirche, du bist die wahre Mutter der Gläubigen. Kindlich übst und unterrichtest du die Kinder, kräftiglich die Jünglinge, gemach die Greise, wie es das leibliche und geistige Alter eines Jeden erfordert. Du unterwirfst zu keuschem und treuem Gehorsam die Weiber den Männern, nicht zur Sättigung der Lust, sondern zu einem gemeinsamen schönen Familienleben. Du setzest die Männer über die Weiber, nicht zum Uebermuth über das schwächere Geschlecht, sondern unter den Gesetzen aufrichtiger Liebe. Du machst die Kinder den Eltern zu freiem Gehorsam unterthan und die Eltern munterst du auf zu weiser Zucht über die Kinder. Brüder mit Brüdern verbindest du fester durch das Band der Religion als das des Blutes. Bürger mit Bürgern, Völker mit Völkern, alle Menschen schliessest du zusammen zu herzlicher Gemeinschaft.“ Alle die, welche die Kirche „als noch weinende Kindlein an ihren Brüsten säugt, werden, wofern Irrlehrer sie nicht dahin reissen, jeglicher nach Maassgabe seiner Verständigkeit, seiner Kräfte, einer so, der andere so genährt und geleitet, bis sie zuerst zur vollständigen Mannheit, dann zur Reife und zum grauen Haar der Weisheit gelangen, da sie dann nach vollem Wunsche leben, da sie selig leben können... Einige ladet sie ein, Andere schliesst sie aus, lässt Einige hinter sich, geht Andern voran, Allen aber gibt sie Anlass, Theil zu nehmen an der Gnade Gottes, es sei nun, dass sie erst müssen unterrichtet oder dass sie erneuert, dass sie wieder zugelassen oder dass sie aufgenommen werden.“ Was sie aber in diesem ihrem Aneignungswerke vor allem offenbaren solle, sei, sagt Augustin, so wenig man es in diesem Zusammenhang von ihm erwartet, Milde, Liebe. „Die Herzlichkeit der Erbarmung soll sich nirgend so kräftig zeigen, als in ihr. Als eine echte Mutter soll sie ihre irrenden Söhne nicht stolz abweisen, noch den Gebesserten schwer verzeihen. Es ist ja nicht ohne Ursache, dass unter allen

Aposteln Petrus die Person dieser katholischen Kirche darstellt; denn die Schlüssel des Himmelreichs, als sie Petrus übergeben wurden, wurden dieser Kirche übergeben. Und wenn zu ihm gesprochen wurde: liebst du mich, weide meine Schafe, so ist es zu Allen gesagt. Es soll daher die Kirche ihren gebesserten und in der Frömmigkeit gestärkten Söhnen gerne verzeihen, weil auch Petrus, der ihre Person vorstellt, auch nachdem er auf dem Meere gewankt, auch nachdem er den Herrn in fleischlicher Meinung vom Leiden zurückhalten gewollt, auch nachdem er dem Knechte das Ohr abgehauen und nachdem er den Herrn dreimal verleugnet und später in abergläubische Heuchelei gefallen war (Gal. 2, 12), nicht nur Verzeihung erhalten, sondern auch gestärkt und gebessert zur Ehre gelangen konnte, Christo im Leiden gleichförmig zu werden."

Alle aber, die sich leiten lassen von ihr und an ihrer Hand gehen, führe sie, wenn auch stufenweise, doch sicher zum Ziele. „Es wird keiner neun Jahre bedürfen, sagt Augustin mit Anspielung auf seine unter den Manichäern zugebrachten Jugendjahre, wie ich neun Jahre mit eitlen Hoffnungen getäuscht worden. Wahrhaftig, in kürzerer, in viel kürzerer Zeit werdet ihr inne werden, welch' ein Unterschied sei zwischen Wahrheit und eitlem Wahne." Aber man müsse sich leiten lassen von ihr, nicht ihr widerstreben; „man muss mit freudigem Muthe, mit lautrer Liebe und mit festem Glauben in den h. Schooss der katholischen Kirche sich versenken.... So lange ihr aber (er meint die Häretiker) dagegen anbellet, bleibt sie stumm. Denn nicht umsonst ward gesagt: ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben. Zürnet nicht, auch ich habe gebellet und da widerfuhr mir Recht, nicht mit Speise der Lehre, sondern mit dem Knittel der Widerlegung. Wäre aber Liebe in euch, oder wird je diese Liebe in euch sein, und so viel dieser Liebe als die Grösse der zu erkennenden Wahrheit erfordert, dann wird Gott euch beistehen und euch zeigen, dass weder hier noch dort die Wahrheit ist, sondern nirgend anderswo, als in der katholischen Kirche."

Von dieser katholischen Kirche hat Augustin trotz

allem und allem, was ihr noch anhängt und widerfährt in ihrem zeitlichen Verlauf, doch die Gewissheit, dass ihr alles zum Besten dienen werde, und die siegreiche Hoffnung der einstigen Vollendung und des Triumphes.

Wohl sei sie in ihrem Verhältniss zu ihr selbst noch eine gemischte hienieden, aber eben das, dass sie eine gemischte, müsse ihr wiederum zum Heil dienen, „denn durch Stacheln der Furcht, durch Dornen der Schmerzen, durch Mühsal der Arbeiten, durch Gefahren der Versuchungen wird sie zwar gezüchtiget, aber auch geübt."

Wohl sei sie in ihrem Verhältnisse zu Ketzern und Schismatikern eine zerrissene in Lehre und Gemeinschaft. Und das sei eine List des Satans. „Als nämlich der böse Feind sah, dass die Tempel der Dämonen verlassen worden und das menschliche Geschlecht zu dem Namen des erlösenden Mittlers lief, hetzte er Ketzer auf, die unter dem Vorwand des christlichen Namens der christlichen Lehre widerstrebten, als ob in dem Gottesstaat die verschiedensten Meinungen ohne alle Rüge herrschen könnten, wie die Stadt der Verwirrung in höchster Gleichgültigkeit allerlei einander widersprechende Philosophien in ihrem Schoosse trug... Und fragst du, was Ketzer seien? Das sind Solche, die in der Kirche verkehrte und verderbliche Meinungen hegen, und, zurecht gewiesen und zum wahren Glauben ermahnt, sich hartnäckig widersetzen und ihre giftigen und todtbringenden Lehren nicht widerrufen wollen, sondern fortfahren, dieselben zu vertheidigen.... Uebrigens ist hier noch ein sehr grosser Unterschied. Der Häretiker, wie ich denselben mir denke, bringt neue und falsche Meinungen hervor oder befolgt sie lediglich irgend eines zeitlichen Vortheils willen und meistentheils blos von Ruhmbegierde und Herrschsucht getrieben; während hingegen der, welcher solchen Menschen nur Glauben schenkt, durch Wahnbilder seiner Einbildungskraft in Hinsicht auf Wahrheit und Religion getäuscht wird... Was aber die Schismatiker betrifft, so haben sich diese selbst losgerissen von der Kirche, und die Tenne des Herrn hätte sie wohl bis zum Tage der letzten Worfelung als Spreu ertragen, wenn sie nicht, weil

zu leicht, dem Winde des Hochmuths nachgegeben und freiwillig von der Kirche sich getrennt hätten."

Wie wohl nun aber zerrissen durch Häretiker oder Schismatiker, müsse doch auch dies, ja eben dies den wahren Gliedern der Kirche wieder zum Besten dienen, „wie denen, die Gott lieben, ja Alles dienen muss zum Heil, da Gott auch die Bösen gut verwendet." Ohne Irrlehre wäre nämlich kein Sporn zur Entfaltung der Wahrheit. „Vieles, das zum katholischen Glauben gehört, gibt, wenn die hitzige Streitsucht der Ketzer dasselbe anficht, Veranlassung zu sorgfältigerer Erwägung, zu deutlicherem Verständniss und zu dringenderen Ermahnungen, sowie auch zu Erörterungen, durch welche die h. Lehre gegen die Feinde derselben vertheidigt wird.... Wären die Irrlehrer jetzt nicht, da das Volk seine verheissene Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, so würde die Wahrheit viel saumseliger gesucht werden." Ebenso wäre ohne Schismatiker „keine Uebung in der Geduld, in der Liebe."

Wohl sei endlich die Kirche in ihrem Verhältniss zur Welt eine verfolgte, bedrängte, duldende. Aber „durch gegenwärtige Demüthigung wirkt sie eine künftige Erhabenheit."

So sei sie zwar zerrissen durch die Ketzer, zerdrückt durch die Welt, bedrängt durch die Mischung in ihr selbst, aber alles dies diene ihr nur zu ihrer Vollendung, „denn alle Feinde der Kirche, durch was immer für Irrthum sie geblendet, und durch wie grosse Bosheit sie auch verkehrt sind, üben, wenn sie die Gewalt erlangen, sie körperlich zu peinigen, ihre Geduld; sind sie aber blos durch böse Gesinnungen ihre Widersacher, so üben sie ihre Weisheit und da sie auch als Feinde zu lieben sind, ihr Wohlwollen und wohl auch ihre Wohlthätigkeit, ob sie durch friedliche Unterredungen sie belehrt oder mit strengen Strafen gegen sie verfährt. Mag also immerhin der Teufel als Fürst der gottlosen Stadt seine eigenen Satelliten gegen die in dieser weltfremden Stadt Gottes aufhetzen: nimmermehr wird ihm gestattet, ihr zu schaden. Und immer hat Gottes Vorsehung ihr in Trübsal Trost bereitet, damit sie nicht erliege, im Wohlergehen aber Uebungen, damit sie nicht

übermüthig werde. Und wüthen auch Jene nicht, die draussen sind, und scheint sogar wirkliche Ruhe zu herrschen, die in der That heilsam ist und grossen Trost zumal für die Schwachen mit sich bringt: so fehlt es dennoch nimmer an solchen, ja es sind derselben Viele im Innern, welche die Herzen derjenigen, die ein frommes Leben führen, durch ihre Ausschweifungen kreuzigen. Und auch die Ketzer selbst erwecken grosses Leid in den Herzen des Frommen, da Viele, die gern Christen werden möchten, ihrer Uneinigkeiten wegen sich genöthigt fühlen zu schwanken und überdies viele verläumderische Zungen in ihnen einen Grund finden, den christlichen Namen zu lästern, weil auch die Häretiker auf gewisse Weise Christen genannt werden. ... Durch solche und andere böse Sitten und Irrsale leiden diejenigen Verfolgung, die fromm in Christo leben wollen, wenn auch Niemand ihren Leib plagt und peinigt. Der Schmerz aber, der so in ihren Herzen entsteht, nützt denjenigen, die ihn empfinden, weil er von der Liebe aufsteigt, kraft welcher sie nicht wollen, dass jene selbst zu Grunde gehen noch auch Andere an ihrem Heile verhindern. Auch empfinden sie keinen geringen Trost darüber, wenn sie sich bessern. ... So weiss die Kirche alle Irrenden zu gebrauchen, sowohl zu deren Besserung, wenn sie sich bessern wollen, als zu eigner Uebung. Die Heiden dienen ihr zum Anlass ihrer Wirkung; die Irrgläubigen zur Bewahrung ihrer Lehre, die durch Spaltung von ihr Gesonderten zum Beweis, dass sie unverrückt geblieben." Oder wie Augustin ein andermal sagt: „Ausgeschlossen gerathen die Ketzer entweder durch böse Freiheit in Verfall und warnen uns vor Sorglosigkeit, oder sie trennen sich von uns durch Spaltung zur Uebung unserer Geduld, oder sie erzeugen irgend eine Irrlehre zur Prüfung unserer Erkenntniss oder zum Anlass ihrer Anwendung... In dieser Art üben die Gottlosen den Frommen, die Sünder den Gerechten, auf dass diese, erregt durch das Beispiel von jenen, desto eiliger sich aufmachen, bis sie vollendet werden... So braucht Gott alle Arten Menschen und Beispiele zum Unterricht seines geistigen Volkes."

So vielfach geübt werde die Kirche dereinst aus der

duldenden und streitenden eine triumphirende, aus der zerrissenen eine vollkommen einige, aus der gemischten eine vollendet reine und „ganz übergesetzt in den Himmel". Und dies „so gewiss als Christus das Haupt auferstanden ist, dass er nicht fürder sterben wird und auch selbst in den Himmel übersetzt ward; und es wird diese Weihe seines ganzen Hauses, dessen Grundfeste er ist, erfolgen am Ende bei der Auferstehung Aller." Aber allerdings erst am Ende. Denn es sei mit der Kirche wie mit dem einzelnen Gläubigen. „Von Tag zu Tag erneuert wird nach dem Apostel der neue Mensch, auf dass er vollendet werde. Wer kann also wollen, dass er mit der Vollendung beginne." Und so die Kirche. „Vergib uns unsere Schulden, bittet sie, so lange sie hienieden ist; ist also hienieden nicht ohne Flecken und Runzel oder dessen Etwas. Gleichwohl wird sie kraft der Gnade, die sie hier empfängt, zu jener Herrlichkeit, welche hier nicht ist, und zur Vollkommenheit vollendet."

Von den Heils- u. Gnadenmitteln oder den Sakramenten.

So unbestimmt im Anfang der Begriff der Gnadenmittel war, so unbestimmt war auch der Name Sakrament, mit dem sie in der lateinischen Kirche bezeichnet wurden, von Tertullian an. Augustin nun brachte in den Begriff eine schärfere Bestimmtheit. „Die Zeichen, sagt er, welche göttliche Dinge betreffen, heissen Sakramente.... Sakramente heissen sie deswegen, weil bei ihnen ein Anderes sinnlich gesehen, ein Anderes geistig ergriffen wird. Was gesehen wird, hat ein sinnliches Ansehen, was geistig ergriffen wird, dagegen eine geistige Frucht." Oder auch: „Es tritt das göttliche Wort zum Element (Brod u. s. w.) und wird ein Sakrament." Das sehe man trefflich bei der Taufe. „Nimm das Wasser, es ist keine Taufe; nimm das Wort, es ist keine Taufe. Nimm das Wort hinzu, was ist das Wasser anders als die Taufe!" Hienach fasst Augustin die Sakramente als sichtbare darstellende Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache. Sie bestehen ihm in dem Unterschied und der gegenseitigen Beziehung zwischen einem sichtbaren Zeichen und einem unsichtbaren religiösen Inhalte.

Uebrigens ist Augustin doch auch wieder so unbe-

stimmt im Gebrauch des Wortes Sakrament, dass er dasselbe oft nur braucht, um religiöse Objekte, z. B. alttestamentliche Weissagungen, damit zu bezeichnen.

Aus seinem Streit mit den Donatisten haben wir bereits vernommen, wie streng er im Gegensatz gegen die Subjektivität der letztern, welche die Sätze aussprachen, dass es das Gewissen des reinen Gebers sei, welches das des Empfängers reinige, und dass, wer von einem Ungläubigen den Glauben (das Sakrament) empfange, nicht Glauben, sondern Schuld empfange, auf die Objektivität der Sakramente hielt; denn nicht dem Menschen, sondern Gott gehöre es, und Gott sei es, der in ihm wirke. Daher seine Gültigkeit ganz unabhängig sei von den dabei betheiligten Personen, von dem Geber nicht blos, sondern auch dem Empfänger. In dieser Art hat er, wie wir sahen, die Objektivität der Sakramente begründet, „denen als Sakramenten Gottes auch das unsittliche Wesen der Schlechten keinen Eintrag thut. Judas und Petrus ertheilten eine gleich gültige Taufe."

Als Zweck, Kraft und Wirkung der Sakramente bezeichnet Augustin zunächst, den äussern kirchlichen Gesellschaftsverband zu vermitteln. „Es können die Menschen in keine Religionsgemeinschaft, sei es eine wahre oder falsche, verbunden werden als durch das Mittel irgend einer Gemeinschaft von Zeichen und Sakramenten". Dann aber sollen sie die Gnade Gottes selbst vermitteln, von der das äussere Zeichen Bild und Träger ist; „die unsichtbare Gnade durch den h. Geist ist der ganze Nutzen der sichtbaren Sakramente." Doch sei diese Kraft nur den Sakramenten des neuen Bundes eigen; „die des alten Bundes verhiessen nur das Heil, während die Sakramente des N. Bundes es geben."

Auch seien sie nur in der Kirche von ihrer segensreichen Wirkung begleitet. So gewiss für Augustin ist, dass die Kraft und der Segen des Sakraments in ihm selbst liege, näher, durch das Wort Gottes, das zu den Zeichen hinzutrete, oder, wie er sich auch noch kürzer ausdrückt, durch Gott oder Christus bewirkt werde, so gewiss ist ihm aber doch auch wieder in der Konsequenz seines Satzes „ausser der Kirche kein Heil", dass nur den in der Kirche

Lebenden dieser Segen zu Theil werde. „Nur wer in der Einheit seines Leibes ist, von dem kann man eigentlich sagen, er esse den Leib Christi.“ Augustin sagt dies, so schwer es auch ist, beide Aussagen auszugleichen. Die Objektivität der Sakramente einerseits, wonach somit auch eine Ketzertaufe gültig ist, soll anerkannt werden, und anderseits sollen doch nur in der Kirche die wahren Sakramente sein in ihrer Kraft und ihrem Segen. Er kann nun aber einmal von seiner kirchlichen Anschauung nicht lassen, wonach er das Heil des Einzelnen von der Kirche abhängig macht. So soll nun auch Gott die Gnadenmittel nur der Kirche gegeben, die Ketzerbrut aber sie der Kirche gestohlen haben, daher sie sie nur unerlaubter Weise, illegitim hätte, ihr nicht zum Segen, sondern zum Schaden, während die Kirche sie allein rechtmässig habe und daher in ihrem Segen. Er betrachtet nun einmal seine d. h. die römisch-katholische Kirche, die er stets die Kirche zu nennen beliebt, als die einzige Heilsanstalt im rechtmässigen Vollbesitz des Geistes und der Gnadenmittel, weshalb er auch den Einzelnen nur durch ihre Vermittlung am Heil Theil haben lässt.

Noch weiss Augustin von einer ganz besondern Wirkung, die er zwar nicht allen, aber doch einigen der von ihm bezeichneten Sakramente, wie der Taufe und der Ordination, und ihrem Empfang zuschreibt. In Betreff dieser spricht er nämlich von einem unzerstörbaren Charakter, den sie dem, der sie empfangen, also dem Getauften und Ordinirten verleihen. Was darunter zu denken ist und was Augustin selbst sich darunter gedacht, ist schwer zu sagen. Nur so viel steht ihm fest, dass wer ihn nicht habe, verloren gehe, — was sich aber zunächst nur auf die Taufe beziehen kann. Und doch, wenn der Stempel der durch sie aufgedrückt wird, ein unzerstörbarer sein soll, so muss er unabhängig sein von allem persönlichen Verhalten, eine Art unpersönlicher dinglicher Heiligkeit aufdrücken. Man fragt sich billig, wie Augustin auf diesen Gedanken gekommen ist und die Antwort ist, wie in so manchem andern Fall, auch hier wieder: die leidige Polemik ist's, die ihn darauf gebracht hat.

Um der Wiedertaufe und dem Priesterbegriff der Donatisten und ihrer subjektiven Fassung dieser beiden Punkte einen Riegel vorzuschieben, ist er auf diesen Gedanken eines unzerstörbaren Charakters verfallen, in dem sich ihm die höchste Objektivität dieser beiden Sakramente darzustellen schien, die den einmal Getauften zum bleibenden Getauften, den einmal ordinirten Priester zum Priester für die ganze Lebenszeit, unabhängig von seinem persönlichen Verhalten macht. So abenteuerlich daher auch dieser Gedanke Augustins war, so hat sich doch aus leicht begreiflichen Gründen die römisch-katholische Hierarchie beeilt, diesen Gedanken Augustins, eine seiner traurigsten Errungenschaften, sich zu eigen zu machen und bis auf den heutigen Tag in ihm eine Hauptstütze gefunden.

So magisch Augustins Ansicht in diesem Punkte erscheint, so hindert ihn das doch nicht, anderseits sich wieder dahin zu äussern, dass „der Segen nur durch den h. Geist angeeignet, und nicht Allen, die das Sakrament empfangen, zu Theil werde, sondern nur denjenigen, welche ihre Wirkung verspüren, die den h. Geist haben.... Du musst das äussere Sakrament, das sowohl die Guten zu ihrem Heil, als die Bösen zu ihrer Verdammung haben können, gehörig unterscheiden von der unsichtbaren Salbung der Liebe, die nur die Guten empfangen, indem das äussere Sakrament sie allein in den Guten bewirkt."

Die Zahl der Sakramente (h. Zeichen), sagt Augustin, sei im neuen Bunde viel geringer als im alten. „Im alten Bunde ward das Volk durch viele h. Zeichen gehalten. Nachdem aber durch die Auferstehung des Herrn das Zeichen der vollkommenen Freiheit gegeben worden, ist uns auch die schwere Bürde jener vielen Zeichen abgenommen worden; an deren Statt hat uns der Herr aber und der apostolische Unterricht nur einige wenige hinterlassen, die, so leicht sie zu verrichten sind, so ehrwürdig auch in ihrem Inbegriff, so rein in ihrer Beachtung sind, wie da ist das Sakrament der Taufe und die Handlung des Leibes und des Blutes des Herrn." Doch schwankte Augustin in der Zahl selbst, weil der Begriff der Sakramente auch bei ihm doch immer noch zu allgemein

war. Er fand die Neigung zur Vervielfältigung h. Zeichen in dem kirchlichen Leben vor, und er nahm sie auf. Er nennt sogar fast alle Zeichen und Handlungen von religiösen Gegenständen, Tagen und Festen Sakrament, z. B. das Salz, das den Täuflingen gegeben wurde, das Chrisma; doch hob er aus diesem nicht bestimmt begrenzten Kreise Taufe und Abendmahl allerdings heraus. In dem Wasser und Blut, „das aus der vom Speer durchbohrten Seite Jesu floss," sah er „als unbezweifelt die zwei Sakramente, aus denen die Kirche gebildet wird." Doch kennt er, wie gesagt, auch noch andere Sakramente im strengeren Sinn des Wortes; so besonders die Ordination und die Ehe; lässt er doch die erste mit der Taufe das gemein haben, dass sie dem Ordinirten einen unauslöschlichen Charakter, einen Charakter unpersönlicher, dinglicher Heiligkeit gebe, der durch nichts von ihm genommen werden könne; — ein Satz, den er ebenfalls im Gegensatz gegen die Donatisten und ihren Priesterbegriff ausgesprochen und den dann die katholische Kirche sich sofort mit allem Eifer angeeignet hat.

Die Sakramente selbst, wie er dies besonders in Betreff der Taufe gegen die Pelagianer entwickelt, hielt er für absolut nothwendig zum Heil. Und auf den Einwurf Julians, dass ja vor der Beschneidung die alttestamentlichen Väter auch keine Sakramente gehabt, entgegnete er, „dass wir nicht zweifeln sollen, Gott habe ihnen gewiss auch einige gegeben, wenn schon die Schrift aus wichtigen und unbekannten Gründen sie uns nicht zu wissen gethan habe." Eine Ausflucht, die nicht leerer sein konnte! Auf die Frage, warum aber die Christen andere Sakramente haben, als die Juden, wenn doch derselbe Gott der Stifter beider Sakramente sei, verweist Augustin auf den Unterschied zwischen dem Ewigen und Unwandelbaren im Sakrament, das bleibe, und dem Wandelbaren, gleichwie Wort und Schrift wechseln, ob auch das, was dadurch dargestellt werde, dasselbe bleibe.

Von der Taufe.

In der Kontroverse mit den Donatisten und Pelagianern haben wir schon manches über die Taufe vernommen, was wir hier nicht mehr wiederholen wollen. Nur zur Ergänzung fügen wir noch Einiges bei.

Die Taufe hält Augustin für unbedingt nothwendig zum Heil. Er schreibt ihr, wenn auch nicht sofortige Reinigung von der Sünde, die erst allmälig schwinde, so doch Befreiung von der Erbschuld und von der Gewalt des Teufels, auch sündenvergebende Kraft zu. Nichts ist in dieser Beziehung bezeichnender, als wie er sich über die Kinder, die getauft und die nicht getauft werden, ausspricht. Die getauft sterbenden Kinder lässt er, wenn auch nicht in das Himmelreich, so doch in das Paradies, eine niedrigere Stufe der Seligkeit gelangen; — eine Ansicht, die allerdings beweist, wie hoch Augustin die Taufe zu stellen bemüht war, wie er aber auch in diesem Bemühen, ihre objektive Kraft festzustellen, in's Magische geräth, indem er die Taufe (ex opere operato) d. h. ohne alle subjektive Betheiligung wirken lässt. Doch beschränkt er diese Wirkung allerdings nur auf die im bewusstlosen Zustand sterbenden Kinder; von denen, die am Leben bleiben, oder erwachsen getauft werden, verlangt er, dass sie ihr Bewusstsein und ihren Willen immer mehr in die Taufgnade legen, Glauben und Liebe haben für die volle Wirksamkeit derselben, so dass sie nur in diesem Falle selig werden. Fast noch charakteristischer ist, wie Augustin sich über die ungetauft sterbenden Kinder ausspricht, die er einfach verloren gehen lässt. Dies thut er in starrer Konsequenz seiner Theorie von der Erbsünde und Erbschuld, die ihn bei seiner Taufauffassung leitet, wie wir dies im Streit mit den Pelagianern sahen, sowie im Interesse der Objektivität des Taufsakraments, wie das die Polemik gegen die Donatisten zeigte. Wer freilich sagen konnte, wie Augustin von den getauft sterbenden Kindern sagt, sie erfahren die volle Wirksamkeit der Taufe, „wie sehr sie auch durch Schreien und Strampeln sich dagegen zu widersetzen scheinen“ und „glauben ist ihnen getauft werden,“ wem so das Objektive in's Magische umschlug, von dem darf man sich auch nicht wundern, wenn er in der Konsequenz seiner verbissenen Theorie vor der unnatürlichen Grausamkeit nicht zurückschreckt, Kinder, die ohne ihre Schuld nicht getauft werden und sterben, ewig unselig werden zu lassen, sintemal die Taufe allein es sei, die von

der Schuld der Erbsünde befreie, das aber, was bei den Erwachsenen den Mangel der Taufe etwa noch ersetzen könne, wie der Wunsch nach derselben, bei den ungetauft sterbenden Kindern nicht möglich sei. Er bedenkt nicht, wie nahe und leicht sich ihm in dem stellvertretenden Glauben der Pathen ein Ausweg geboten hätte, um unbeschadet der Konsequenz aus einer Schroffheit herauszukommen, die jedes menschliche Gefühl verletzen muss.

Für so nothwendig Augustin übrigens die Taufe für die Seligkeit ansah, so nahm er doch mehrere Fälle an, in denen, für den Fall, dass die Wassertaufe nicht mehr möglich gewesen, ihr Mangel ersetzt werde. Einmal die Bluttaufe. „Niemand wird ein Glied Christi, ausser durch die Taufe in Christo und den Tod für Christus. . . . Alle, welche auch nach noch nicht erfolgtem Bade der Wiedergeburt für das Bekenntniss Christi sterben, erwirken dadurch zur Vergebung der Sünden so viel, als wenn sie im Quell der h. Taufe davon abgewaschen wären, s. Matth. 10, 32. 16, 26. Ps. 115, 15.“ Dann nennt er noch den Glauben. „Ich finde, dass nicht nur das Leiden für den Namen Christi den Mangel der Taufe ersetzen könne, sondern auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens, wenn man vielleicht zur Feier des Mysteriums der Taufe zur Zeit der Noth nicht seine Zuflucht nehmen kann, was uns das Beispiel des Schächers am Kreuze lehrt. Wie viel daher auch ohne das sichtbare Sakrament der Taufe jenes Wort des Apostels Kraft habe: so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und: so man mit dem Mund bekennt, so wird man selig, zeigt sich an diesem Schächer. Dann aber wird unsichtbar der Mangel ersetzt, da nicht Verachtung der Religion, sondern die Noth die Taufe ausschloss.“ Noch mehr findet dies Augustin bei Kornelius, „der den h. Geist empfing, ehe er getauft wurde.“ Doch, setzt er bei, „liess er sich nachher taufen, ein Zeugniss, dass Niemand, wenn er auch vor der Taufe in frommem Herzen bis zur geistigen Erkenntniss vorgeschritten, dies Sakrament verachte, das äusserlich durch Hülfe seiner Diener dargereicht wird, während durch dasselbe Gott der Menschen Weihe geistig wirkt.“

Uebrigens hat diese Ansicht Augustin ausgesprochen vor dem pelagianischen Streite (jedoch im Einklang mit fast allen Kirchenlehrern vor ihm), und ohne sie später zurückzunehmen. Nur sprach er später allein von den Gläubigen vor Christo, denen der Glaube die Taufe ersetze, der Glaube, „der die alten Gerechten heilte und auch uns heilt, d. h. der Glaube an den Mittler Jesus Christus."

In gleiche Linie setzt er auch den Wunsch, getauft zu werden, im Fall die Taufe nicht mehr möglich sei; er vertritt ihm dann diese selbst.

Von den Gebräuchen bei der Taufe meldet Augustin das Eine und das Andere, z. B. den Exorzismus. „In der gesammten alten Kirche werden bei der Taufe die kleinen Kinder angeblasen, ein Beweis, dass ihnen von Natur Böses inne wohnt; und nicht blos bei der Taufe der Kleinen, sondern auch der Erwachsenen. Das geschieht, um die Macht des Teufels auszutreiben, der die Menschen betrogen hat, um sich zu ihrem Herrn zu machen. . . . Bei kleinen Kindern antworten für sie diejenigen, die sie zur Taufe bringen, dass sie absagen der Macht des Teufels u. s. w. Die Erwachsenen geben ihren Namen und stellen sich unter die Reihen der Katechumenen, die man Kompetenten nennt. Den Täuflingen aber legt man die Hände auf, macht das Zeichen des Kreuzes über sie und gibt ihnen das Sakrament des Salzes."

Vom Abendmahl.

Wohl bei keinem Kirchenvater, weder der griechischen noch der lateinischen Kirche, wird man eine solche Verschiedenheit von Aussprüchen und Vorstellungen über das Abendmahl finden, wie in den Schriften Augustins, und diese Verschiedenheit geht soweit, dass man selbst von sich widersprechenden Ansichten und Ausdrücken reden könnte. Es ist dies ein Beweis oder vielmehr eine Folge davon, dass dieser Punkt bis jetzt noch nicht Gegenstand kirchlicher Erörterung und Streites geworden, denn die bestimmten Auffassungen und Formulirungen christlicher Dinge sind in der Regel das Resultat kirchlicher Diskusion, dadurch sich gleichsam als Niederschlag eine dogmatisch-präzisirte und formulirte Ausdrucksweise gebildet hat, die jede Verschieden-

artigkeit oder Unbestimmtheit von Aussprüchen und Ansichten innerhalb einer gewissen kirchlichen Sphäre ausschloss. Eben darum konnte auch Augustin sich noch so unbestimmt, so frei in dieser Materie bewegen, so verschiedenartig sich über sie aussprechen, unbekümmert um ein oberstes Prinzip, darunter sich diese Aussprüche befassen liessen oder auch nur wie sie zusammenstimmten. Es ist das aber auch ein Beweis, dass für Augustin selbst dieser Punkt noch kein Gegenstand dogmatischer Kontroverse ward. Denn in diesem Fall hätte er schliesslich die innere Nöthigung empfunden, die er ohne sie jedenfalls weniger empfand, eine bestimmte Ansicht herauszubilden; ein Beweis zugleich, wie er ohne solche Anregung Verschiedenartiges, Traditionelles von aussen her in sich aufnehmen konnte, was er innerlich nicht verarbeitete und was doch mit seinem sonstigen Denken sich nicht gut vertrug.

Auch in diesem Sakramente erkennt Augustin zwei Bestandtheile an: die Stoffe, das sinnliche Zeichen: „was aus den Früchten der Erde genommen ist und durch die Hände der Menschen seine sichtbare Gestalt erhalten hat;“ und, „nachdem es durch mystisches Gebet konsekrirt worden“, das dadurch Dargestellte, — das Fleisch und das Blut Christi.

Die einfachste Art nun, in der Augustin das Verhältniss zwischen den beiden, dem Zeichen, das er auch oft für sich allein Sakrament nennt, d. h. dem Brod und Wein einerseits und dem Leib und Blut Christi anderseits annimmt, überhaupt wie er sich das Abendmahl denkt und erklärt, ist die symbolische. Brod und Wein sind ihm Zeichen des Leibes und Blutes Christi. „Es war eine wunderbare Geduld, die unser Herr an den Tag legte, als er Judas zu dem Mahle lud, wo er seinen Jüngern das Zeichen (Figur) seines Leibes empfahl und gab.“ Und an einem andern Ort: „In gewisser Weise nennt man das Sakrament (Zeichen) des Leibes und Blutes Christi — Leib und Blut Christi.“ Ferner: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken werdet, werdet ihr das Leben in euch nicht haben, war eine harte

Rede. Sie ist aber figürlich, und will, dass wir an dem Leiden des Herrn sollen Antheil nehmen und auch auf liebliche und nützliche Weise sein Leiden und seinen Kreuzigungstod unserm Gedächtnisse anvertrauen."

Demgemäss ist für Augustin das Abendmahl zunächst eine Erinnerungsfeier an den Opfertod des Herrn, der so unserm Herzen auf's lebendigste sich einpräge. „Den Leib und das Blut Christi nehmen wir für das Heil unserer Seelen zum Andenken des Leidens für uns."

Allerdings anerkennt aber Augustin in der Eucharistie auch noch ein Mehreres. „Jenes Brod, das ihr auf dem Altare sehet, ist, durch das Wort Gottes geheiligt, der Leib Christi; jener Kelch, ja was der Kelch hat, durch das Wort Gottes geheiligt, das Blut Christi. . . Was ihr sehet, ist Brod und Kelch. Der Glaube aber lehrt, das Brod ist der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi."

Aehnlich spricht sich Augustin noch vielmals aus. So einmal: „du weisst, was du issest, was du trinkst, ja vielmehr, wen du issest, wen du trinkst". Und ein andermal (in der allegorischen Auslegung der falsch übersetzten Verse 1 Sam. 21, 13): „Getragen ward Christus von seinen eigenen Händen, als er auf seinen Leib hindeutend sagte: das ist mein Leib; denn er trug jenen Leib in seinen eigenen Händen". Hierher gehören ferner auch Auslassungen, wie „das Brod ist der Leib Christi;" oder wiederum: „das Brod, das die Segnung Christi empfängt, wird zum Leib Christi"; oder: „wir essen seinen Leib;" oder: „das Blut selbst, das sie (die noch ungläubigen Juden) im Wahnsinn vergossen, tranken sie (gläubig geworden) aus Gnaden;" oder: „statt aller Gaben und aller Opfer wird jetzt sein Leib dargebracht (geopfert) und den Theilnehmenden dargeboten."

Offenbar ist es also der Leib Christi, den nach diesen und ähnlichen Stellen Augustin im Abendmahl annimmt und den Kommunizirenden zu Theil werden lässt. Aber was für ein Leib? Derselbe der am Kreuze hing? Zweideutig genug lässt er sich hie und da aus, dass man es wohl so verstehen könnte. Dagegen spricht er an andern

Stellen so entschieden gegen eine solche „fleischliche" Auffassung, dass uns nur die Alternative bleibt, entweder anzunehmen, er habe sich, wenn diese Stellen wörtlich verstanden werden müssten, hier in einem nackten Widerspruch mit sich selbst befunden, oder aber den „Leib nach einer gewissen Redeweise" zu erklären, die er uns selbst an andern Stellen entschieden genug an die Hand gibt und die ihn von dem Vorwurf eines Selbstwiderspruchs befreit.

Hören wir ihn nun zunächst, wie er sich für eine bildliche, symbolische Auffassung des Abendmahls ausspricht, dagegen eine reale Gegenwart und einen wirklichen Genuss des Leibes und Blutes Christi bestreitet. „Nach der leiblichen Gegenwart ist Christus nicht hier, (also keine Ubiquität), sondern dort oder vielmehr zur Rechten des Vaters; und doch ist er auch hier, aber nach der Gegenwart seiner Majestät, nach der er von uns nicht geschieden ist; nach der Gegenwart seiner Majestät haben wir ihn immer, nach der Gegenwart des Fleisches aber ward mit vollem Recht von ihm zu den Jüngern gesagt: mich aber habt ihr nicht immer." Und an einem andern Ort lesen wir: „Allerdings hat der Herr gesagt: Wer mein Fleisch nicht isst, wird das ewige Leben nicht haben. Er hat aber auch gesagt und seine Jünger belehrt: Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist gar nichts nütze... Geistig sollen sie somit verstehen, was er mit den Worten gemeint: das ist mein Leib. Sie würden also nicht den Leib, den sie sehen, geniessen, noch das Blut, das vergossen würde, trinken; vielmehr habe er ihnen ein Sakrament gegeben, das, wenn geistig verstanden, ihnen ein Lebenselement werden würde. Und sei es auch nothwendig, dass jenes Sakrament sichtbarlich gefeiert würde, so sei doch ebenso nothwendig, dass es geistig aufgenommen werde."

Fragen wir nun, was Augustin unter dem Leib Christi verstanden habe, so hat er es nicht an klaren und bestimmten Aussprüchen fehlen lassen, nach denen auch die obigen Stellen gedeutet werden können. „Christus gab sich den Menschen zur Speise durch das Sakrament seines Leibes und Blutes.... Unter Speise und Trank will aber der

Herr verstanden wissen die Gemeinschaft seines Leibes und seiner Glieder, das ist die h. Kirche."

In diesem Sinne hat sich Augustin noch oft ausgesprochen. So in einer Predigt: „Unser täglich Brod ist die Eucharistie; wir sollen es aber so in uns aufnehmen, dass wir nicht blos leiblich, sondern auch geistig dadurch gestärkt werden; die Kraft nämlich, die in ihm (geistig) liegt, ist die Einheit, so dass wir ihm (dem Herrn) inkorporirt, zu seinen Gliedern werden und nun das, was wir in uns aufnehmen, auch wahrhaft sind." Und in einer andern Predigt: „Willst du wissen, was unter dem Leib Christi (in der Eucharistie) zu verstehen sei, so höre, wie der Apostel zu den Gläubigen sagt: Ihr aber seid der Leib Christi." „Und der Herr ähnlich hat das Mysterium des Friedens und der Einheit in seinem Tische konsekrirt." Ferner: „die Gläubigen werden zum Leib Christi, wenn sie von und in dem Geiste Christi leben; vom Geiste Christi aber lebt nur der Leib Christi." Und wieder: „Wer in der Einheit seines Leibes ist, d. h. in dem Zusammenhang der christlichen Glieder, wer so das Sakrament seines Leibes kommunizirend vom Altar zu nehmen pflegt, von dem darf man in Wahrheit sagen, dass er den Leib Christi esse." Doch genug an diesen Stellen, denen nicht schwer wäre, noch manche andere beizufügen, um uns erkennen zu lassen, dass Augustin unter dem Leib Christi im Abendmahl die Kirche, und unter dem Essen und Trinken desselben die immer lebendiger werdende Mitgliedschaft dieser Kirche versteht. Nicht blos spricht er sich dahin in den meisten und klarsten Auslassungen über diesen Punkt aus, nicht blos gibt diese Auffassung auch den einfachsten und reinsten Sinn, sie entspricht auch ganz den sonstigen Anschauungen Augustins von der Kirche und der Heilsvermittlung und Heilsaneignung durch sie.

Noch liebt es Augustin ganz besonders, das Mahl des Herrn auch als ein Opfer zu bezeichnen, wie wir das ja schon vielfach bei den Vätern, besonders der morgenländischen Kirche, angetroffen haben, so unbestimmt, so schillernd, so spielend nicht selten der Sinn war, den sie da-

mit verbanden. Hören wir nun Augustin. „Zuvor war das Opfer der Juden nach der Ordnung des A. T.... Jetzt aber gilt das Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches die Gläubigen kennen, ein Opfer, das jetzt in der ganzen Welt verbreitet ist.“

Augustin hat sich übrigens bestimmt darüber ausgesprochen, was er unter diesem Opfer verstehe. Nicht dass Christus wirklich von dem Priester jedesmal geopfert würde. Es sei nur bildlich, figürlich, wenn man vom h. Mahle sage, Christus werde geopfert. „So ist nun einmal unsere Redeweise, dass wir, wenn wir z. B. das Passahfest nennen, vom morgenden oder kommenden Leiden Christi sprechen, obwohl er, der Herr, vor so vielen Jahren gelitten, und überhaupt nur Einmal jenes Leiden stattgefunden hat. Und so sagen wir auch am Tage des Herrn: Heute ist der Herr erstanden, so viele Jahre verflossen sind. Warum ist Niemand so unverständig, dass er uns, wenn wir so sprechen, einer Lüge zeihte, als weil man weiss, dass wir jene Tage nach der Aehnlichkeit derer, an welchen sich zugetragen hat, was wir feiern, benennen, so dass der Tag, der nicht selbst er ist, sondern nur (der Erinnerungstag) ihm ähnlich im Wechsel der Zeit, der Tag selbst heisst, als ob geschehen wäre an jenem Tage, wegen der Feier der Feierlichkeit (des Sakraments), was nicht an jenem Tage, sondern längst geschehen ist? Ist nicht Christus in ihm selbst nur einmal geopfert worden? und doch wird er im Sakrament nicht nur alle Passionszeiten, sondern an jedem Tage den Völkern geopfert, und es lügt Keiner, der befragt antwortete, dass er geopfert werde. Denn wenn die Sakramente nicht einige Aehnlichkeit mit den Sachen, deren Sakramente sie sind, hätten, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Wegen dieser Aehnlichkeit empfangen sie nun gewöhnlich auch die Namen der Sachen selbst.“ Demgemäss fährt er fort: „Christus ist unser Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedecks, er der sich selbst für unsere Sünden als Opfer dargebracht und die Aehnlichkeit dieses seines Opfers zum Gedächtniss seines Leidens zu feiern befohlen hat, so dass, was Melchisedeck

Gott darbrachte, wir nun durch den ganzen Erdkreis in der Kirche Christi dargebracht sehen." Ferner: „Wir opfern nicht den Göttern, sondern Gott. Das Fleisch und Blut dieses Opfers wurde vor der Ankunft Christi durch Opfer der Aehnlichkeiten (Thiere u. s. w.) verheissen, im Leiden Christi verwirklicht; nun, nach der Himmelfahrt Christi, wird es durch das Sakrament des Gedächtnisses gefeiert."

So oft daher Augustin auch das Abendmahl „das Opfer Christi" nennt, so ist er doch weit entfernt, darunter eine neue Opferung des realen Leibes Christi zu verstehen. Nur durch eine ungenaue Ausdrucksweise habe, sagt er ganz deutlich, es geschehen können, dass man das Sakrament des Leibes Christi den Leib Christi nannte; und es könne dies nur insofern gerechtfertigt werden, als wir durch dies Sakrament dem Leib Christi, der Kirche, einverleibt werden. Objektiv gebe es nur ein wahres Opfer, das Jesu Christi, das einmal vollbrachte, zu dem sich die früheren Opferfeiern als die Weissagungen, die spätern s. g. Opferfeiern des h. Mahles als Gedächtnissfeiern verhalten. „Die Hebräer feierten in den Opfern der Thiere, welche sie Gott darbrachten, in verschiedener Weise, wie es so grosser Sache würdig war, die Prophetie des zukünftigen Opfers, das Christus darbrachte. Die Christen feiern das Gedächtniss dieses vollbrachten Opfers durch heilige Darbringung und Theilnahme des Leibes und Blutes Christi." Es lautet dies, wie man sieht, ganz wie die oben angeführte Stelle!

Noch in anderer Weise nennt (nach dem Sprachgebrauch) Augustin das Mahl ein Opfer. „Ist unser Herz zu ihm erhoben, dann ist es sein Altar; und durch seinen Eingeborenen, den höchsten und ewigen Priester, versöhnen wir ihn. Blutende Schlachtopfer bringen wir ihm dar, wenn wir bis zum Blutvergiessen für seine Wahrheit streiten, und den Weihrauch des köstlichen Wohlgeruchs zünden wir ihm an, wenn wir in seiner Gegenwart von frommer und heiliger Liebe flammen. Ihm opfern wir seine Gaben in uns und ihm weihen wir uns und geben uns ihm zurück." Von diesem Selbst- und Herzensopfer spricht Augustin noch oft. „Unter jenen Schlachtopfern, die die Väter der Vor-

zeit von den Thieren der Heerde darbrachten und die das Volk Gottes jetzt nicht mehr darbringt, ist nichts anderes als jenes zu verstehen, das nun in uns geschieht, nämlich das Opfer unser selbst, wodurch wir Gott anhangen und auch den Nächsten dahin berathen. Das sichtbare Opfer also ist ein Sakrament, nämlich ein heiliges Zeichen des unsichtbaren Opfers. . . . Durch jene Opfer sind diese vorgebildet; jene verlangte er nicht um ihrer selbst willen, da sie nur Zeichen dieser Opfer sind, die er verlangt . . . Wahres Opfer ist demnach Alles, was wir thun, Gott in heiliger Vereinigung anzuhangen und was wir auf dies höchste Gut zurückführen, wodurch wir allein wahrhaft glückselig werden können. Demnach ist ein Mensch, der Gott geheiligt und geweiht ist, ein Opfer, insofern er der Welt abstirbt, um Gott zu leben. Wenn wir daher unsern Leib durch Mässigung züchtigen und dies thun, wie wir dazu verpflichtet sind, Gottes wegen, auf dass wir unsere Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit hingeben, so ist dies ein Opfer. Ist nun sogar der Leib ein Opfer, wenn dessen gute und rechtmässige Verwendung sich auf Gott bezieht, um wie viel eigentlicher wird dann die Seele ein Opfer, wenn sie sich Gott darbringt!"

Im Abendmahlsopfer sieht also Augustin nicht blos eine Erinnerungsfeier an das Opfer aller Opfer, „das wir festlich begehen, damit nicht etwa im Verlaufe der Zeit schnöde Vergessenheit überhand nehme," sondern auch das eigene Herzensopfer als die Segensfrucht jenes Opfers aller Opfer. Doch in noch umfassenderm Sinne, aber ganz den oben vernommenen Erklärungen vom Leibe Christi entsprechend ist es, wenn er im Abendmahlsopfer das Opfer der gesammten Kirche (als des Leibes des Herrn) sieht, die sich in der Opferfeier ihres Hauptes immer auf's neue Gott darbringe und vom Haupte als sein Leib Gott dargebracht werde. Und deswegen „wird fürwahr die ganze erlöste Stadt dem allerhöchsten Gott als ein allgemeines Opfer durch jenen Hohenpriester dargebracht, der in seinem Leiden sich selbst für uns darbrachte, dass wir nach der Knechtschaft, die er für uns annahm, Glieder eines so erlauchten Hauptes würden."

So schliesst für Augustin das eine Opfer der Potenz nach das andere in sich; in der Feier des einen liegt ihm eine heilige Verpflichtung zum andern, dem Selbstopfer des Einzelnen wie der Gesammtkirche an Gott. „Wenn wir also das Opfer Christi feiern, wie die Kirche dies in dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altars thut, so wird ihr damit angezeigt, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht werde... Er, der Herr, unser Mittler, ist als solcher der Priester, der Opfer darbringt und das Opfer selbst, dessen h. Zeichen (Sakrament), so wollte er's, das tägliche Opfer der Kirche sein sollte, die, da sie der Leib des Hauptes selbst ist, sich selbst durch ihn darbringen lernt... Alles, was Gott geopfert wird, wird ihm geweiht (gelobt), vorzüglich das Opfer des heiligen Altars, als durch welches Zeichen (Sakrament) jenes unser höchstes Gelübde, womit wir uns geloben, in Christo und im Verband seines Leibes bleiben zu wollen, feierlich an den Tag gelegt wird. Es ist auch die Kirche selbst, der im Altarsakrament vorgehalten wird, dass sie in eben dem, was sie opfert, selbst auch Gott geopfert werde." Und dieses dreifache und doch Eine Opfer, das kann Augustin nicht oft genug wiederholen, „ist es, auf das die vielen und verschiedenen Opfer der Heiligen der Vorzeit als Sinnbilder hindeuteten, und diesem allerhöchsten und wahrhaftigen Opfer reihen alle sich vorbildlich an."

Vom Recht der Theilnahme der Eucharistie möchte Augustin Niemand ausgeschlossen wünschen. Alle hätten dazu ihr Recht, gerade wie auch zur Taufe, selbst die Kinder, fügt er ausdrücklich bei. „Wird wohl Jemand sich getrauen, zu sagen, dass jener Spruch: wenn ihr nicht essen werdet, Joh. 6, 54., die Kinder nicht angeht, und dass sie ohne Theilnahme des Leibes und Blutes in sich das Leben haben können?" Hier hat Augustin die Unentbehrlichkeit des Abendmahlsgenusses unzweideutig gelehrt, wenn er auch von diesem Sakramente nicht wie von dem der Taufe nachzuweisen vermochte, dass es einen unzerstörbaren Charakter verleihe.

Die Kraft und den Segen des h. Mahles setzt Augustin

zu allernächst in die Stärkung des christlichen Gemeinschaftsgefühls und dadurch in die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn selbst. „Unser Herr hat seinen Leib und sein Blut in solchen Dingen empfohlen, die aus Vielen zu einer Einheit werden sollen, wie das eine (das Brod) aus vielen Körnern zu Einem wird, das andere (der Wein) aus vielen Traubenbeeren in Eines zusammenfliesst." Indessen wird dieser Segen nur den Würdigen zu Theil (Augustin unterscheidet den äusserlichen und innerlichen Genuss) und wird bewirkt „durch den unsichtbar wirkenden Geist Gottes." Die Unwürdigen empfangen diesen Segen nicht. „Sie kommen zwar zum Tische des Herrn und empfangen von seinem Leibe und Blute, aber sie beten nur an (anspielend auf Ps. 22, 30, den Augustin gerade kommentirt), werden aber nicht auch gesättigt, weil sie nicht nachahmen. . . . Wie Judas, als ihm der Herr den Bissen gab, nicht dadurch, dass er Böses empfing, sondern dass er ihn in böser Gesinnung empfing, dem Teufel in sich Raum gab: so bewirkt, wer unwürdig das Sakrament des Herrn nimmt, nicht, dass, weil er selbst böse ist, das, was er empfängt, auch böse sei, oder dass er, weil er es nicht zum Heil empfängt, überhaupt nichts empfinge. Denn der Leib und das Blut des Herrn ist nichts desto weniger, wenn der Apostel sagt: wer unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber das Gericht."

Noch bemerken wir, dass Augustin, der überhaupt den Fürbitten für die Verstorbenen, wenn auch unter bestimmten Einschränkungen, eine Wirkung zuschreibt (s. u.), dies auch vom Abendmahlsopfer annimmt. „Es ist nicht zu läugnen, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit der ihrigen noch lebenden (in ihrem Strafzustande) erleichtert werden, wenn für sie das Opfer des Erlösers dargebracht wird oder Almosen ausgetheilt werden." Ja Augustin erklärt es sogar „für eine in der ganzen Kirche geltende und von den Vätern überlieferte Sitte, dass, wo bei dem Abendmahlsopfer der Verstorbenen gedacht werde, dies fürbittend und in der bestimmten Meinung geschehe, dass auch für sie dies Opfer gebracht werde."

An dieser Stelle, wenn irgendwo, könnte man sagen, habe sich Augustin für das Abendmahlsopfer, in dem Sinne, dass Christus in ihm wieder geopfert werde, ausgesprochen, wenn es nicht so offen vorläge, dass er hierin der herkömmlichen kirchlichen Superstition einfach gefolgt sei.

Nach allem, was wir von Augustin über das Abendmahl vernommen haben, bleibt nichts anderes zu sagen, als dass er hierin nicht sowohl zu den Metabolikern als vielmehr zu den Symbolikern der alten Kirche, deren letzter er ist, gehöre. Seine Meinung ist nach den klarsten Zeugnissen, dass Brod und Wein Zeichen sind, dass das Mahl zur Erinnerung ist; dass dies Mahl der Erinnerung an den Opfertod Christi den Menschen stimmen soll, sich in und mit Christo Gott hinzugeben und zu opfern.

Mag daher Augustin im Allgemeinen noch so oft von dem Opfer Christi durch den Priester reden und Christus demgemäss als der Geopferte erscheinen, als das Opfer bezeichnet werden, ausgeführt hat er diesen Gedanken nirgends und er passt auch nicht in seine sonstige Auffassung der Eucharistie. Eher könnte man sagen: „Wie in dem Abendmahl als dem Mahl der Inkorporation in der Kirche auch die Gemeinschaft mit dem Haupte gegeben ist, so bringe sich hier bei der Selbstopferung, bei der Selbstdarbringung der Kirche Christus als das Haupt mit dem Leibe als der eine Christus Gott zum Opfer dar."

Ueber die Feier des h. Abendmahls finden sich folgende Andeutungen bei Augustin.

Man hatte in den Kirchen Afrikas goldene oder silberne Gefässe, die durch den Gebrauch, den man von ihnen machte, für geweiht galten. Man feierte täglich das Sakrament. Der Bischof bei seinem Eintreten in die Kirche begrüsste das Volk; es ward Stille; aus den h. Schriften wurde vorgelesen. Man fing gewöhnlich mit den Briefen Pauli an, dann sang man einen Psalm, auf den die Lesung des Evangeliums folgte. Hierauf hielt der Bischof eine Rede über das Gelesene. Zu gewissen Zeiten sang man Halleluja nach dem alten Gebrauch der Kirche Sonntags am Altare, um zu zeigen, dass das ein Tag sei, da man Gott

loben solle im Himmel; doch sang man es nicht vor dem Passah, „weil die Zeit der Passion J. Christi die Zeit der Schmerzen dieses Lebens anzeigt". War die Vorlesung und die Rede des Bischofs beendet, so entliess man die Katechumenen und die Gläubigen blieben allein zurück. Sofort begann man mit dem Gebet, das mit den Worten anfing: „die Herzen in die Höhe"! Bei den Worten: „erheben wir unsere Herzen," antwortete das Volk: „wir haben sie zum Herrn erhoben." Und damit das Volk nicht der eigenen Kraft zuschreibe, was eine Gabe Gottes, fuhr der Bischof oder der Presbyter fort: „Danket dem Herrn, dass wir das Herz zum Himmel erhoben," und das Volk sprach: „Denn es ist billig und recht, zu danken dem, der unser Herz nach oben gerichtet." Die Konsekration geschah durch das Wort Gottes und Gebet. Nach derselben sprach man das Gebet des Herrn; wenn man zu den Worten kam: „verzeih' uns unsere Sünden," erhoben sich die Kleriker und schlugen an ihre Brust, zum Zeichen, dass sie sich als Sünder anerkennen. Nach dem Gebet des Herrn sprach der Bischof: „Der Friede sei mit euch," und die Christen gaben sich gegenseitig den Friedenskuss. Darauf empfingen sie die Eucharistie in ihre Hände und assen sie mit tiefer Ehrfurcht. Sie kommunizirten gewöhnlich nüchtern. Der Diakon vertheilte das Sakrament. Wenn er das Brod gab, sprach er: dies ist der Leib Jesu Christi, und die Gläubigen sprachen: Amen. Eben so beim Wein. Während der Austheilung sang man Hymnen. Mit Lob und Dank endete die Versammlung.

Augustin, befragt, ob die Christen alle Tage kommuniziren sollten oder nur an gewissen Tagen der Woche, äusserte sich dahin: „Sagt Jemand, man solle nicht alle Tage die Eucharistie empfangen, und du fragst: warum? so erwidert er, weil man jene Tage wählen müsse, an welchen der Mensch reiner und enthaltsamer lebe, damit er zu einem so grossen Sakrament würdiger sich nahe. Ein Anderer hingegen wird sagen: wenn die Sünden nicht so gross sind, dass ein Mensch deshalb aus der Kirche ausgeschlossen zu werden verdient, so soll er sich von dem täglichen Heilmittel des Leibes Christi nicht trennen." Nach-

dem Augustin das Für und Wider auf diese Weise zum Worte hat kommen lassen, fährt er fort: „Am besten entscheidet wohl derjenige diesen Streit, welcher ermahnt, vor allen Dingen im Frieden Christi zu beharren. Jeder möge es so halten, wie er es seinem Glauben gemäss gut und fromm findet. Denn Keiner von jenen beiden entehrt des Herrn Leib und Blut, da in beiden der Wetteifer ist, das hochheilsame Sakrament zu ehren. Haben ja auch Zachäus und jener Hauptmann nicht mit einander gestritten und sich vor einander einen Vorzug beigelegt, obgleich der Eine den Herrn freudig in sein Haus aufnahm, der Andere hingegen sprach: ich bin nicht würdig, dass du eingehest unter mein Dach: beide den Heiland auf verschiedene und gleichsam auf entgegengesetzte Weise ehrend; beide elend durch Sünden; beide Barmherzigkeit erlangend... Ehrfurcht ist es, warum jener nicht wagt, täglich zu kommuniziren, Ehrfurcht, dass der zweite nicht wagt, sich nur einen Tag dessen zu enthalten. Verachtung allein will nicht jene Speise, wie der Ueberdruss das Mannah nicht in der Wüste."

Januarius hatte Augustin gefragt, zu welcher Stunde am h. Donnerstag wohl zu kommuniziren sei? Dieser erwiderte, es betreffe diese Frage einen jener Punkte, über welche weder die h. Schrift, noch der allgemeine Kirchengebrauch etwas festgesetzt, und man habe sich also desfalls nach dem Gebrauch seiner Kirche zu richten, weil die Verschiedenheit in diesem Punkte weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten sei. Das Beispiel Christi könne hiegegen nicht angeführt werden, zumal man sonst alle Kirchen verurtheilen müsste, die dieses Mahl nüchtern essen, da doch die Apostel es erst nach dem Abendessen empfangen. Wenn es nun auch zu empfehlen sei, die h. Kommunion vor aller leiblichen Nahrung zu empfangen, so seien doch auch wieder jene wenigen Kirchen nicht zu verurtheilen, die zum lebhaften Andenken an das letzte Abendmahl Christi das Mahl am h. Donnerstag erst nach gehaltener Mahlzeit genössen.

Von den letzten Dingen.

Es ist eine von allen Unbefangenen anerkannte geschichtliche Wahrheit, dass das Christenthum der alten

Kirche ein vorzugsweise transzendentales war. Mit andern Worten: die Christen jener Zeit in ihrer übergrossen Mehrheit, und an ihrer Spitze die Leiter und Väter der Kirche, bewegten sich mehr in einer jenseitigen Welt als in der diesseitigen, hielten jedenfalls jene für die wahrere und bessere und wussten daher auch von ihr um so viel mehr zu sagen, je mehr sie dem gewöhnlichen empirischen Auge verschlossen ist. Gottes Wesen, die Trinität, die ursprüngliche Welt, der Urstand, die Engel, Dämonen, das Leben nach dem Tode — das und Aehnliches waren ihre Lieblingsobjekte. Wir erinnern nur an Gregor von Nyssa. Auch Augustin geht ganz auf diesen Wegen. Er ist in diesem Kapitel unerschöpflich.

„Wer in dieses Leben das höchste Gut setzt, der ist mit wunderbarer Blindheit geschlagen. Denn welcher Strom der Beredsamkeit genügte je, die Drangsale dieses Lebens zu schildern, dieses Elend zu beschreiben, das gleichsam eine Hölle in diesem Leben ist? Wahrlich, nicht lachend, sondern weinend kommt das neugeborne Kind an dieses sterbliche Licht und weissagt durch seine Thränen auf gewisse Weise, auch ohne sein Wissen, zu wie grossen Uebeln es ausging... Ein schweres Joch lastet über allen Adamskindern von dem Tag ihrer Geburt an bis zum Tag ihres Begräbnisses, wo sie zur gemeinschaftlichen Mutter Aller zurückkehren... Und das Schwerste dabei ist, dass wir erkennen müssen, wie eben durch die so schwere Sünde, im Paradiese begangen, dieses Leben uns zur Strafe geworden." Dies ist Augustins Anschauung von dem wirklichen Leben. Er geht nun aber auch in's Einzelne. Da nennt er vorerst die Sünden, dann die Uebel tausendfacher Art, die mit diesen Sünden verbunden sind und Leib und Seele treffen; dann die inneren Kämpfe, „die ausser jenen Uebeln dieses Lebens, welche den Guten und Bösen gemein sind, den Gerechten noch in besonderer Weise eigen sind und in denen deren ganze Lebenszeit verfliesst.... Die Tugenden selbst zeugen dafür, dass wir in Uebeln oder dass Uebel in uns sind; und mit aller ihrer Macht sind sie weder vermögend, das Böse aufzuheben, das sie bekämpfen, noch zu bewirken,

dass die Menschen, denen sie inne wohnen, keine Drangsale erleiden."

Diese Sünden und Uebel wiederholen sich aber, fährt Augustin fort, ja steigern sich im geselligen Leben der Menschen. „Fangen wir vom Hause an, gehen wir von da zur Stadt über und kommen dann also fortschreitend zum Erdkreise, so finden wir, dass, je grösser, desto voller auch das Leben von Gefahren ist, gleich gesammelten Gewässern. Wer immer diese so grossen Uebel mit Wehmuth überdenkt, der bekenne, dass sie Drangsale sind; wer sie aber ohne Schmerz des Gemüthes leidet oder erwägt, der ist um so elender, wenn er sich dabei selig wähnt, weil er alles menschliche Gefühl verloren hat."

So wenig trägt, dies ist das Facit, das Augustin aus dem Vorstehenden zieht, dieses Leben in allen seinen Abstufungen sein Ziel, seinen Werth und seinen Frieden in sich selbst; und doch ist es dieses Ziel, freilich nur falsch verstanden, das allem irdischen Thun im Leben, dieser Friede, der aller Unruhe — bewusst oder unbewusst — zu Grunde liegt. „Jene selbst, die Kriege wollen, wollen nichts anderes, denn siegen, und wünschen sonach, durch den Krieg zu einem glorreichen Frieden zu gelangen; und selbst die, die den Frieden, in dem sie stehen, brechen, hassen darum den Frieden nicht, sondern suchen blos denselben nach ihren Absichten abzuändern. Selbst der Schmerz über den verlornen Frieden ist ein Zeuge für ihn. Denn wen der verlorne Friede seiner Natur schmerzt, den schmerzt dies nur durch einige Ueberreste dieses nämlichen Friedens, welche bewirken, dass er seine Natur liebt."

Das jenseitige Leben ist somit für Augustin das allein wahre und selige; unser Heil selbst und unsere Seligkeit hienieden weist über sich hinaus wie das Uebel. „Wie wir durch die Hoffnung erlöst sind, so sind wir auch nur erst durch die Hoffnung selig;" und je ernster es einem Menschen mit seiner Heiligung ist, desto sehnsüchtiger ist er nach jenem vollkommenen Leben, desto tiefer fühlt er den Druck und die Mängel dieses zeitlichen. „Die dies nicht glauben, bemühen sich, durch eine um so lügenhaftere als stolzere

Tugend eine höchst falsche Seligkeit sich zu schmieden. Nur wer in treuer Hoffnung hofft und lebt, der kann hienieden nicht unfüglich selig heissen; denn nur in dem Maasse, wie man hofft und sein Leben bezieht auf jenes, das in der Hoffnung ist, ist man selig. . . Wohl mag man daher so selbst diesen Frieden, diese Seligkeit — im Vergleich mit jener in der Anschauung Gottes, mehr nur einen Trost des Elends als eine Freude der Seligkeit nennen." Das wirkliche Leben hat also für Augustin seinen Werth nicht in sich selbst, sondern nur in der Hoffnung.

Den jenseitigen Zustand, auf den die Uebel wie die Freuden dieses Lebens verweisen, denkt sich Augustin aber als einen gedoppelten: ewiges Leben, ewigen Tod; wie es ja von Anfang an zwei verschiedene Städte sind, in denen sich die eine Menschheit hindurch bewegt: die Stadt Gottes uud die Stadt der Welt, mit verschiedenem Verlauf und verschiedenem Ziel.

Doch nicht blos im Allgemeinen kennt und beschreibt Augustin dies jenseitige Leben; er geht auch in's Einzelne und nennt die Stadien: erste Auferstehung, tausendjähriges Reich, — Antichrist, zweite Auferstehung, Wiederkunft Christi, Gericht, — endliche Entscheidung, ewige Verdammniss, ewige Seligkeit. Doch bezeichnet er diese grossen Momente als geheimnissvoll verkettet. „Die Ordnung, in der sie stattfindet, wird die Erfahrung deutlicher zeigen, als alle Vermuthungen des menschlichen Verstandes es zu erreichen vermögen."

Unter der ersten Auferstehung (von der in der Apokalypse die Rede) versteht er die geistige Auferstehung hienieden, „die Auferstehung der Seelen;" denn „auch die Seelen haben ihren Tod in der Gottlosigkeit und in den Sünden." Er kennt wohl die Ansicht, nach welcher die erste Auferstehung die Auferstehung der Leiber bedeute. „Diejenigen, die dies glauben, werden unter anderm ganz vorzüglich durch die Anzahl der tausend Jahre (von denen zugleich in der Apokalypse die Rede) dazu bewogen. Als ob die Heiligen gleichsam diese ganze Zeit hindurch einen Sabbath feierten, nämlich nach sechstausendjährigem Arbei-

ten einer heiligen Ruhe genössen, weil bis dahin sechs tausend Jahre verflossen wären, seit der Mensch erschaffen wurde, nach deren Verlauf als eben so vieler (nämlich sechs) Tage gleichsam die letzten tausend als ein Sabbathtag darauf erfolgen sollten, den dann die auferstandenen Heiligen feierten." Diese Meinung „wäre noch einigermaassen erträglich, wenn geglaubt würde, dass an diesem Sabbathtage die Heiligen durch die Gegenwart des Herrn in süssen geistigen Wonnen sich erfreuen werden. Denn auch wir selbst haben das eine Zeit lang geglaubt. Da sie aber sagen, diejenigen, die dann auferständen, hielten unmässige, fleischliche Festgelage, wo eine so grosse Fülle von Speisen und Getränken vorhanden wäre, dass nicht nur keine Sittsamkeit dabei beobachtet würde, sondern dass sie auch alle Vorstellungen der Ungläubigsten überstiegen, so können derlei Dinge nur von ganz fleischlichen Menschen geglaubt werden, die Chiliasten heissen."

In welcher Weise sich Augustin das tausendjährige Reich, von dem ebenfalls in der Apokalypse die Rede, ausmalt und wie sehr er dabei die unbegreiflich sinnlich rohe Auffassung der sog. Chiliasten, von der uns Irenäus schon einige Proben gegeben, bekämpft, hörten wir so eben. Es ist ihm bald „das letzte (das sechste) tausend von den sechs Welttagen," also das letzte Jahrtausend der Weltgeschichte, bald „die ganze Zeit der ersten Auferstehung;" und dies ist ihm die wahrscheinlichste. Wie er nämlich die erste Auferstehung als die Auferstehung der Geister, so zu sagen, als die Vorbereitung auf die zweite sich dachte, so ist ihm das tausendjährige Reich nichts anderes, als die ganze Zeit dieser ersten Auferstehung. „Tausend Jahre nennt die h. Schrift statt aller Jahre dieser Zeit, um die Fülle der Zeit selbst durch eine vollkommene Rundzahl auszudrücken; denn tausend ist die Quadratzahl der Zahl zehn, da zehnmal zehn die Zahl hundert gibt, die ein Viereck bildet, doch nur eine flache Zahl ist. Damit sie aber aufsteige und zu einer körperlichen erwachse, werden abermal hundert durch zehn vervielfacht, wodurch die Zahl tausend entsteht."

In dieser Richtung deutet nun Augustin Alles, was noch weiter von diesem tausendjährigen Reich in der Apokalypse gesagt ist. „Wenn es heisst, der Satan sei während dieser Zeit in den Abgrund gestürzt, so bedeutet dies die zahllose Menge der Gottlosen, deren Herzen unergründlich tief in ihrer Bosheit gegen die Kirche sind, und die er, der Teufel, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen worden, noch fester zu seinem Besitze sich aneignet.... Dieser Abgrund, in welchen er eingeschlossen ward, verging aber nicht mit dem Tode derjenigen, in deren Herzen er, als sie lebten, eingesperrt zu werden begann; sondern ihnen folgten Andere, die nach jenen geboren wurden, und fortwährend werden diesen bis zum Ende der Zeiten Andere nachfolgen, die die Christen hassen und in deren blinden und tief verfinsterten Herzen er täglich wie in einem Abgrund verschlossen wird." Wenn es aber heisse, der Teufel sei angekettet, „so bedeutet dies nicht eigentlich sein Unvermögen, die Kirche tausend Jahre hindurch nicht zu verführen, da er dieselbe auch nicht verführen kann, wenn er losgelassen ist; denn sonst wäre ja sein Loslassen nichts anderes als die Erlaubniss, sie zu verführen. Vielmehr ist darunter zu verstehen, dass ihm nicht gestattet wird, die ganze Macht seiner Versuchung anzuwenden, wodurch er es vermöchte, die Menschen durch Gewalt oder List auf seine Seite zu bringen ... Dieses Anketten des Teufels hat nun auch jetzt noch statt und wird statt haben bis an's Ende der Welt, wo er soll losgelassen werden. Für jeden Einzelnen aber ist er angekettet, der ihm entrissen wird." Unter dem Thier, von dem in der Apokalypse die Rede, sei „die gottlose Stadt selbst und das Volk der Ungläubigen" zu verstehen; und „nicht blos gehören dazu die offenbaren Feinde des Namens Christi, sondern auch jenes Unkraut, das am Ende der Welt von seinem Reiche, der Kirche, soll aufgesammelt werden."

Unter der zweiten Auferstehung, welche der ersten folge, versteht Augustin die Auferstehung der Leiber am jüngsten Tage zum Gericht.

Das Verhältniss der zweiten zur ersten ist ihm aber

dieses. „Wie es eine zweifache Wiedergeburt gibt, die eine nach dem Glauben, die jetzt durch die Taufe geschieht, die andere nach dem Fleische, die durch die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit desselben an jenem grossen und letzten Gerichte geschehen wird: also gibt es auch eine zweifache Auferstehung, von welcher die erste jetzt ist und die Seelen angeht, die sie behütet, dass sie nicht in den zweiten Tod kommen, die zweite aber jetzt noch nicht ist, sondern erst am Ende der Zeiten sein wird und die nicht die Seelen, sondern die Leiber angeht, und diese wird durch das jüngste Gericht Einige in den zweiten Tod, Andere aber in jenes Leben senden, das keinen Tod hat.... Zu jener Auferstehung — der ersteren — gehören nur diejenigen, die ewig selig sein werden, zur zweiten sowohl die Seligen als die Unglückseligen... Wer darum zur ersten Auferstehung gehört, durch die jetzt vom Tode zum Leben übergegangen wird, der wird nicht in die Verdammniss kommen, die der zweite Tod genannt wird. Es ersteht also in der ersten Auferstehung, wer nicht in der zweiten verdammt werden wird."

Zwischen die erste und zweite Auferstehung, d. h. an den Schluss der dermaligen Weltordnung („wenn nur noch kurze Zeit übrig sein wird") verlegt Augustin den letzten Kampf des Guten und Bösen. „Der Tag des Herrn kann nicht erscheinen, bevor nicht der Antichrist erscheint, der, wie Einige meinen, der Fürst der Gottlosen mit seinem gesammten Körper ist, nämlich der ganzen Menge der Gottlosen, die ihm angehören." Dieser letzte Kampf im Unterschied von allen früheren, sei ein allgemeiner. „Die letzte Verfolgung wird die sein, welche die gesammte Stadt Christi von der gesammten Stadt des Teufels, so weit beide auf Erden verbreitet sind, zu erleiden hat."

Aber nicht blos ein allgemeiner sei dieser Kampf, sondern auch ein offenbarer, da der Satan losgekettet werde. „Auch zuvor schon hat Satan die Menschen vielfältig und auf mancherlei Weise verführt, wie er es vermochte; dann zumal aber wird er hinausgehen zu einer offenbaren Verfolgung und aus den verborgenen Schlupfwinkeln seines Hasses hervorbrechen." Doch nicht, als ob der Teufel, los-

gekettet, nun vermögen werde, die Kirche zu verführen, sondern nur, „dass er offenbar und mit aller Macht und allen Kräften der Seinigen wüthen wird. Denn auch die Widerstandsmacht der Christen wird sich so steigern, dass er nimmermehr vermag, sie zu überwinden. Und wenn man allerdings bekennen muss, dass die Liebe Vieler, die nicht im Buche des Lebens aufgezeichnet sind, erkalten werde, so muss man anderseits auch bedenken, dass nicht nur die frommen Gläubigen, die jene Zeit im Schoosse der Kirche finden wird, um so stärker, sondern dass auch mittels der Gnade Gottes Manche aus Jenen, die draussen sind, ergriffen werden, zu glauben, was sie früher nicht glaubten und dass sie stärker und tapferer sein werden, selbst den losgebundenen Teufel zu überwinden." Für nothwendig aber hält es Augustin, dass der Teufel losgekettet werde dereinst; „denn würde er niemals losgelassen, so würde die Macht seiner Bosheit nicht so sichtbar erscheinen und die höchst getreue Geduld der h. Stadt minder geprüft werden; auch würde sich's nicht so deutlich zeigen, wie gut der Allmächtige die so grosse Bosheit desselben zu benutzen wusste, da er ihm erstlich das Vermögen nicht gänzlich entzog, die Heiligen zu versuchen, wiewohl er ihn von ihrem innerlichen Menschen, der eigentlich an Gott glaubt, vertrieb, damit seine äusserlichen Anfälle ihnen zum Nutzen gereichten; und zweitens die Bösen, die ihm angehören, ankettet, damit er nicht, wofern er seine ganze Bosheit auslassen dürfte, unzählige Schwache, durch welche die Kirche vermehrt und erfüllt werden sollte, von dem Glauben der Frömmigkeit abschreckte und andere, bereits gläubige Christen zum Abfall brächte."

An das Ende der dermaligen Weltordnung, dem Gerichte vorangehend, setzt dann Augustin auch die Bekehrung der Juden. „Es ist ein allgemeiner Glaube, der lebendig in unsern Predigten ertönt und in den Herzen der Gläubigen, dass in der letzten Zeit vor dem Gerichtstage Elias, dieser grosse und wunderbare Prophet, die Juden durch die Erklärung des Gesetzes zu dem Glauben an den wahren, das heisst, an unsern Christus bekehren wird."

So füllt Augustin die Zwischenzeit von der ersten Auferstehung bis zur zweiten — auf dieser Erde aus. Wie hält er's aber mit denen, die, wenn die zweite Auferstehung erfolgt, nicht mehr hienieden sind, mit den Millionen Verstorbener? Augustin denkt sich einen „Zwischenzustand," und zwar in geheimen Kammern, „wie jede Seele entweder Ruhe oder Elend verdient, je nach dem sie gehandelt hat bei Leibes Leben." Worin aber soll dieser Zwischenzustand bestehen? Augustin lässt das unentschieden, indess möchte er die Annahme einer Reinigung, eines reinigenden Feuers, im Anschluss an 1. Kor. 3. 13, („was für ein Feuer dies sei, wer wollte dies entscheiden?") für eine gewisse Klasse von Menschen, gleichsam die mittlere, nicht geradezu abweisen. „Sagt man, dass in der Zwischenzeit, die nach dem Tode dieses Leibes bis zu jenem jüngsten Tage der Verdammniss und der Belohnung verfliesst, Geister der Verstorbenen ein Feuer dieser Art erleiden, das diejenigen nicht erfahren, die in dem Leben dieses Leibes keine solchen Sitten, noch auch eine solche Liebe hatten, dass ihrerseits das Feuer Holz, Heu, Stoppeln zu verbrennen fände, und dass nur solche die Pein desselben empfinden, die derlei Gebäude mit sich brachten, woran das Feuer vorübergehender Trübsale, entweder blos dort, oder hier und dort oder deshalb hier, damit nicht dort, lässliche Sünden an ihnen zu verzehren findet, die keine ewige Verdammniss verdienen, so will ich nicht widersprechen, weil dies vielleicht also sich verhält. Denn zu dieser Trübsal kann auch wohl der Tod selbst gehören, der aus der Missethat jener ersten Sünde geboren ward und den jeder je nach der Zeit seines Gebäudes erleiden muss."

Es sind somit die lässlichen Sünden, deren Abbüssung Augustin in den Zwischenzustand vor dem Endgericht verlegt und zwar durch's Feuer, woraus sich dann später (durch Gregor den Grossen zumal) ein Fegfeuer machen liess. Dass aber Augustin eine solche Reinigung noch für nothwendig erkannte, hat seinen doppelten Grund; einmal in seiner Abneigung vor allem Sprungartigen in der Entwicklung, dann in der Halbheit, dem gesetzlichen Bei-

geschmack seiner Gnadenlehre, was ihm eine durch die Erlösung ein für alle Mal und vollständig den Erlösten zu Theil gewordene Sündenvergebung anzunehmen verwehrte, und das Verdienst Christi nicht so hervorheben liess, wie eine konsequente Gnadenlehre erforderte.

Auch meint er, ausgehend von einem Zusammenhang zwischen dem Theile der Stadt Gottes, der jenseits, und dem Theile, der noch pilgert, dass wie nach dem Glauben der Kirche die Engel und die Vollendeten uns vertreten, für uns beten, uns nach sich ziehen, so die Seelen der frommen Verstorbenen von der Kirche nimmermehr getrennt seien, denn sonst würde ja bei der Kommunion des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden; und dass nun „auch diese, durch die Frömmigkeit der Ihrigen, die noch hienieden wandeln, erleichtert werden können, wenn für sie Fürbitten geschehen, oder das Opfer des Mittlers dargebracht wird, oder Almosen in der Kirche gegeben werden."

Doch, setzt Augustin stets hinzu, „nützt das nur denen, die so gelebt haben, dass ihnen das nachmals nützen konnte. Denn es gibt eine Weise zu leben, nicht so gut, dass sie nicht solches (vermittelnden) Beistandes nach dem Tode bedürfte, und nicht so schlecht, dass das ihr nach ihrem Tode nichts nützen würde. Hinwiederum gibt es eine, im Guten so stark, dass sie das nicht bedarf, und wiederum so mächtig im Bösen, dass ihr, wenn sie aus diesem Leben gegangen, dadurch nicht kann geholfen werden. Deswegen wird hier alles Verdienst erworben, dadurch nach diesem Leben ein Mensch entweder zur Seligkeit oder Unseligkeit kommt; und Niemand hoffe, was er hier vernachlässigt, wenn er gestorben, dann bei Gott wieder sich zu verdienen. Und was die Kirche thut für die Verstorbenen, ist nicht entgegen dem Wort des Apostels: Wir werden Alle vor den Richterstuhl Christi gestellt werden, dass ein Jeglicher empfange, nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat, es sei gut oder böse. Es muss also Einer so gelebt haben, dass ihm das nützen kann, und wenn es nicht Allen nützt, so ist es wegen der Verschiedenheit des Lebenswandels hienieden. Wenn also Opfer etwa des Altars oder der Liebe und Barmherzig-

keit für alle Todte, die getauft sind, dargebracht werden, so sind das für die sehr Guten Dankbezeugungen, für die nicht sehr Bösen Versöhnungen, in Bezug auf die sehr Bösen aber, wenn sie ihnen auch keine Erleichterung verschaffen, doch irgend welcher Trost für die Hinterlassenen. Denen sie aber nützen, nützen sie entweder dazu, dass ihnen volle Verzeihung oder doch erträglichere Verdammniss wird."

Von dem reinigenden Feuer nimmt aber Augustin die getauften Kinder aus. „Die Barmherzigkeit Gottes gegen die Gefässe der Barmherzigkeit, die er zur Glorie bereitet hat, ist so gross, dass das erste Alter der Kindheit, wiewohl es dem Fleische ohne allen Widerstand unterworfen ist, sowie der frühern Jugendzeit, wiewohl sie, da die Vernunft noch nicht im Stande ist, den Kampf zu bestehen, beinahe allen bösen Neigungen unterliegt (weil sie wegen der Schwäche des Verstandes noch nicht fähig ist, die Gebote zu fassen), dass sie, selbst falls sie in diesen Jahren das Leben endigt, nicht nur keine ewigen, sondern auch nicht einmal reinigende Strafe nach dem Tode zu erleiden hat (wofern anders sie das Sakrament des Mittlers empfing), sondern von der Macht der Finsterniss in das Reich Christi übersetzt wird."

Das Gericht ist nach Augustin ein doppeltes: ein fortwährendes inneres, geheimes, das durch die ganze Weltgeschichte geht, „sofern Gott auch jetzt richtet und von Anbeginn der Welt richtete; es wäre ja sonst die Schande der Sünde ohne die Zierde der Strafe und die ewige Schönheit der Weltordnung getrübt," und ein besonderes, finales bei der Auferstehung der Todten. Augustin, wie man sieht, kennt auch jenes: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht;" aber er findet dies wahr nur bis zu einem gewissen Grade. Das Weltgericht der Weltgeschichte schliesst ihm das Endgericht, in dem es seine Vollendung und seine äusserliche Offenbarung hat, das im eigentlichen Sinne sogenannte Weltgericht nicht aus. Denn jenes erste ist ihm ein solches, das die Gerechtigkeit Gottes nicht vollkommen offenbart, „wir wissen z. B. nicht, aus welchem göttlichen Gerichte jener Gute arm, jener Böse reich ist," wiewohl „dies eben

gut ist; denn so lernen wir die Uebel gleichmüthig ertragen, die selbst die Guten leiden, und die Güter dieses Lebens nicht sonderlich achten, die selbst dem Bösen zu Theil werden, und so begegnet uns denn selbst in diesen Dingen, wo die göttliche Gerechtigkeit nicht offenbar erscheint, die göttliche Lehre zu unserem Heile." Dagegen wird in dem letzten Gerichte Alles mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgeglichen werden und die Gerechtigkeit des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, welcher wenigstens in seiner äusseren Erscheinung so oft ein grosses Räthsel ist, klar und offenbar werden. „Dann werden wir in voller Klarheit schauen, dass nicht nur über alle Dinge, die dannzumal gerichtet werden, sondern auch über alle, die von Anbeginn gerichtet wurden und bis dahin zu richten sind, ein höchst gerechtes Gericht ergeht. Und auch das wird dannzumal offenbar werden, aus welchem gerechten Gerichte Gottes es geschieht, dass nun so viele und beinahe alle gerechten Gerichte Gottes dem Sinne und der Fassungskraft der Sterblichen verborgen sind, wiewohl es dem Glauben der Frommen auch jetzt nicht verborgen ist, dass diese verborgenen Gerichte gerecht sind". Dieses letzte Gericht ist ein vollkommen scheidendes und für immer entscheidendes; „der Unterschied der Belohnungen und Strafen, der die Gerechten von den Ungerechten trennen wird und den man unter dieser Sonne und in der Eitelkeit dieses Lebens nicht erkennt, wird an jenem Tage unter der Sonne der Gerechtigkeit und in der Offenbarung jenes Lebens glänzen. . . . . Die Erlösten und die Verdammten werden nun beide für sich sein. . . . Und es wird der Teufel zurückgehalten, diejenigen ferner zu verführen, die Christo angehören und die er früher verführt hatte oder in seinen Schlingen hielt; die Gottlosen aber wird er, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen worden, noch fester zu seinem Besitze sich aneignen." Es ist ferner ein allgemeines, universales. „Es werden gerichtet werden die Todten und die Lebendigen. Da gibt die Welt Alle heraus, die sie in sich fasst, die noch im Leibe leben oder die verstorben sind; Alle werden auferstehen."

Geschehen aber wird es „nach dem Buche des Lebens", das „nicht zur Erinnerung für Gott da ist, dass er nicht aus Vergessenheit irre, sondern die Auswählung derjenigen, denen das ewige Leben gegeben wird, bedeutet. Denn nimmer sind sie Gott unbekannt, dass er sie in seinem Buche lese, um sie kennen zu lernen, sondern seine ewige Vorherwissenschaft von ihnen, die nimmermehr irren kann, ist vielmehr selbst das Buch des Lebens, in welchem sie geschrieben sind, die er vorher erkannte." Vom Standpunkt der Menschen aus gefasst „ist darunter eine göttliche Kraft zu verstehen, welche bewirkt, dass jeglichem alle seine sowohl guten als bösen Werke in's Gedächtniss zurückkehren und dass Alle in wunderbarer Schnelligkeit dieselben schauen und das Bewusstsein des Gewissens Jeden entweder anklagt oder entschuldigt und also Alle insgesammt und jeder Einzelne zugleich gerichtet werde. Und diese göttliche Kraft wird hier ein Buch genannt. Denn es wird auf gewisse Weise darin gelesen, was man durch dieselbe sich erinnert gethan zu haben."

Als Richter denkt sich Augustin selbstverständlich „Gott", oder vielmehr, „da, wenn auch der Vater richtet, er dennoch nur mittels der Ankunft des Menschensohnes richtet, J. Christus, der höchst Gerechte, hienieden aber höchst ungerecht Gerichtete. Der wird kommen vom Himmel und richten im selben Fleisch, in welchem er gekommen war, gerichtet zu werden."

Stattfinden aber lässt Augustin dieses Gericht am Ende der Zeit. Gewiss sei, dass es mit jedem Tage näher komme; doch warnt er, Berechnungen anstellen zu wollen und verweist auf den klaren Ausspruch des Herrn, dass die Zeit verborgen sei. Jedenfalls müsse die Verkündigung des Evangeliums in alle Welt vorausgehen. Ueberhaupt aber sei es besser in diesem Stücke, „eine vorsichtige Unwissenheit zu bekennen, als eine falsche Wissenschaft sich anzumaassen." Bereiten sollen wir uns stets, als käme der jüngste Tag heute, da wir nicht wissen, wenn wir sterben. „Denn in welchem Zustand Jeden sein jüngster Tag findet, in diesem wird ihn auch finden der jüngste Tag der Welt,

weil, wie Jeder stirbt, so er auch an jenem Tage gerichtet werden wird." Dies sei der praktische Kern dieser Lehre. „Nicht aber der liebt des Herrn Ankunft, der, dass sie nahe sei, behauptet, noch der da sagt, dass sie ferne sei, sondern der den Herrn, ob seine Ankunft nahe oder ferne, mit reinem Glauben, fester Hoffnung und feuriger Liebe erwartet. . . . Wer da sagt, der Herr werde bald kommen, spricht zwar, wie man's gerne hört, aber setzt sich und Andere gefährlichen Täuschungen aus. Möchte doch, was er sagt, sich ihm erwahren, weil, wenn nicht, es ihm grosse Mühe machen wird. Wer aber sagt, der Herr werde später kommen, und doch seine Ankunft glaubt, hofft, liebt, der wird, wenn er getäuscht wird, darum, weil er die Ankunft weiter hinausgeschoben, doch nicht so bitter getäuscht; denn er wird in diesem Falle die Erweisung grösserer Geduld auf seiner Seite haben, die grössere Freude aber, wenn er nicht getäuscht wird. Und deswegen wird von denen, die des Herrn Ankunft glauben, jener lieber gehört, dieser sicherer. Wer aber, was daran wahr sei, nicht zu wissen bekennt, jenes wünscht, dieses trägt, der irrt in keinem von beiden, weil er nichts davon weder versichert noch bestreitet." So halte er es, sagt Augustin. Aber die Zeichen, die der Herr vorausgesagt? Ob diese nicht deutlich seien, ob an diesen sich die Ankunft des Herrn nicht erkennen lasse? Was Augustin hierauf antwortet, ist dies. Manche seien dunkel; und um so schwieriger sei Etwas zu bestimmen, als sich dieselben, wie sie Luk. 21, Matth. 24, Matth. 13 stehen, theils auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, theils auf seine Ankunft „in seinem Leib, der die Kirche," — da er komme in den Einzelnen und allmählig, theils auf seine Ankunft „in dem Haupte der Kirche, das er selbst." Nun solle man diese Zeichen nicht vermischen; nicht, was der ersten Ankunft zukomme, der zweiten, was der zweiten, der dritten und umgekehrt beilegen.

Wie lange das Gericht dauern werde? Das sei ungewiss. „Dass aber die Schrift, nach ihrer Weise, statt einer Zeit oftmals einen Tag setzt, ist Keinem unbewusst, der dieselbe auch nur obenhin gelesen."

Dies Gericht nun bringe Alle, die nicht getauft und nicht gerechtfertigt seien, in die ewige Verdammniss, zu der sie auferstehen werden, d. h. „in den zweiten Tod.“ Das sei das Ende der Stadt der Welt und ihres Herrn, des Teufels.

Auch die Verdammten werden somit auferstehen. Aber in was für einem Fleische? „Gewiss in dem ihrigen,“ das nach Augustin so beschaffen sein muss, dass es Schmerz empfindet, demselben aber nicht unterliegen kann. Weiteres kann uns nicht interessiren, sagt Augustin; „ob sie auferstehen werden mit Missgestalten, die etwa ihre Körper hatten, wer möchte das erforschen wollen. Es darf uns die ungewisse Beschaffenheit derer, deren Verdammniss gewiss und ewig ist, nicht bemühen; auch nicht soll uns wundern, wie in ihnen ein unversehrlicher Körper sein wird, wenn er doch Schmerz wird empfinden können, oder wie ein versehrlicher, wenn er wird nicht sterben können. Denn es ist kein wahres Leben, als wo man glücklich lebt, und keine wahre Unversehrlichkeit, als wo die Seligkeit durch keinen Schmerz getrübt wird. Wo aber dem Unglücklichen das Sterben verwehrt wird, da stirbt, so zu sagen, der Tod selbst nicht, und wo beständiger Schmerz nicht tödtet, sondern peinigt, da hat die Versehrlichkeit selbst kein Ende.“

Als ob mit Machtsprüchen der Widerspruch sich beseitigen liesse, der in der Sache selbst liegt, sofern dem Sinnlichen unsinnliche, dem Unsinnlichen sinnliche Qualitäten beigelegt werden, und der durch die ganze augustinische Beschreibung der Höllenpein wie der Seligkeit, im Besondern aber des Auferstehungsleibes geht. Die Verdammniss selbst lässt Augustin vorerst in geistigen Peinen bestehen. Der Verdammte behalte den Stachel seiner Sünde, ohne die Kraft, sich zu ändern: jenes vermöge dessen, was er noch von Gott habe; dieses als der, der er aus sich selbst so schlecht geworden. Dass der Stachel der Sünde bleibe, sei natürlich. „Denn Gott nimmt nicht Alles hinweg, was er der Natur verlieh; sondern er nimmt ihr Einiges (das Gefühl der Seligkeit) und lässt ihr Einiges (das Gefühl der Unseligkeit), damit immer verbleibe, der da schmerzlich empfinde, was

ihm genommen ward. Und dieser Schmerz selbst ist ein Zeuge des Guten, das hinweggenommen, sowie des Guten, das übrig gelassen ward. Wäre nämlich nichts Gutes zurückgelassen worden, so könnte nicht schmerzlich empfunden werden, was für Gutes hinweggenommen ward. Dieses Gute hat nun Gott im Menschen gelassen, damit der Mensch seine Sünden fühle, denn es ist der Ordnung gemäss, dass der Ungerechte in der Qual leide, nicht dass er im Verbrechen sich noch erfreue." Dieser Schmerz sei also das Einzige, das Letzte, was der Verdammte noch an sich habe von seiner ursprünglichen Natur, „noch ein Zeuge einer guten (gutgeschaffenen) Natur;" die Unfähigkeit aber, sich zu bessern, habe der Verdammte von sich selbst; — die natürliche Erstorbenheit des Inneren für das Gute. „So ist die geistige Pein der Schmerz einer späten und unfruchtbaren Reue, der in der Seele brennt."

Die Pein denkt sich Augustin aber nicht blos geistiger Art, sondern auch leiblicher. „Sowohl dieser als jener Stand wird in den Leibern der Auferstandenen stattfinden." Das Feuer eignet Augustin darum dem Leibe (und zwar ein körperliches Feuer), den Wurm, der nicht stirbt, der Seele, als die ewige Traurigkeit, von der die Seele gepeinigt wird. „Und wenn es allerdings ungereimt ist, dass dort entweder die Seele oder der Leib nicht bestraft würde, so möchte ich dennoch lieber sagen, dass sowohl das Feuer als der Wurm zu den Strafen des Leibes gehören, als keines aus beiden, weil es sich von selbst versteht, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass, während der Leib auf solche Weise leidet, die Seele durch fruchtlose Reue gepeinigt wird." Von welcher Art aber dieses (materielle) Feuer, mit dem der Mensch geplagt wird, und in welchem Theile der Welt es sei, „das, glaube ich, weiss kein Mensch, ausser der h. Geist habe es ihm geoffenbaret."

Dieses höllische Feuer, diese Verdammniss und Strafe bezeichnet Augustin zugleich als ewig. „Zwar hier auf Erden, wenn sich ein solcher Kampf ergibt, siegt entweder der Schmerz und vertilgt die Empfindung durch den Tod, oder es siegt die Natur und hebt den Schmerz durch die Gesund-

heit auf. Dort aber dauert der Schmerz beständig, damit er peinige, und ebenso besteht auch die Natur fort, dass sie den Schmerz empfinde, denn beide vergehen darum nicht, damit die Pein nicht vergehe." Diese Ewigkeit behauptet Augustin entschieden und vertheidigt sie gegen die verschiedensten Einwürfe. Wenn man sage, es sei ungerecht, „dass ein Mensch wegen Sünden, die, wie gross sie immer sein mögen, dennoch in kurzer Zeit begangen wurden, zu ewiger Strafe verdammt werde," so meint er, „die Gesetze der Gerechtigkeit bemessen die Strafe nicht nach der Zeit, in welcher ein Verbrechen begangen wurde; werden doch schon auf Erden Verbrechen, die in wenig Minuten begangen werden, oft mit langjährigen Strafen belegt." Das Extensive der Strafe muss sich also nicht nach dem Extensiven des Vergehens richten. Auch auf die Analogie der irdischen Todesstrafe beruft sich Augustin. „Was nun in dieser sterblichen Stadt durch die Vertilgung eines Menschen mittelst des ersten Todes ist, das ist in jener unsterblichen Stadt die Vertilgung durch den zweiten Tod. Denn gleichwie die Gesetze der ersten den getödteten Verbrecher nie mehr in's Leben zurückrufen, also wird auch in der letztern Niemand in's ewige Leben zurückberufen, der zum zweiten Tode verdammt wird." Auch die Analogie des verlorenen Gutes macht er geltend. „Wie gross das Gut, das da hätte ewig sein können und dessen der Mensch verlustig ging, so gross sollte auch das Uebel sein, das der verdient, der das Gute in sich vertilgte." Endlich den Gegensatz zu dem ewigen seligen Leben. „Da nun das ewige Leben der Heiligen ohne Ende sein wird, sollte nun die Strafe endlich sein? Wenn beides ewig ist, so müssen wir wahrlich auch verstehen, dass entweder, wenn die ewige Verdammniss nur eine sehr lange bedeuten sollte, beides lange dauern, aber dennoch ein Ende nehmen oder dass beides ohne Ende dauern wird. Denn beides wird auf ganz gleiche Weise ausgedrückt. Es wäre aber überaus albern und abgeschmackt zu sagen, dass in diesem einen und demselben Sinne das ewige Leben ohne Ende sei, die ewige Qual aber nicht." Ein Grund mehr innerlicher Natur ist es, wenn Augustin weiter sagt, die Stra-

fen der Verdammten seien darum ewig, „weil sie den Willen hätten, ewig in der Sünde zu verharren und den Gegenstand ihrer Begierlichkeit ewig zu besitzen."

Selbstverständlich ist dem Augustin diese letzte Strafe, weil eine ewige, insofern auch keine reinigende. Wohl haben ihm die vorhergehenden Strafen eine züchtigende Bedeutung; die letzte aber nur eine rein strafende; sie setzt jene schon voraus, denn sie trifft Keinen, an dem sie nicht, so zu sagen, sich schon versucht, aber vergebens versucht hätte. „Allerdings sind die Strafen reinigend in diesem Leben oder nach dem Tode. Ja Alles, was von Gott ergeht vor dem letzten Gericht, durch wen immer, offen oder heimlich, hat nicht den Untergang, sondern die Heilung zum Zweck.... Solch reinigendes Feuer ist z. B. das Feuer der Trübsal, Wittwenschaft, Todesfälle u. s. w., das den irdischen Wonnen ein Ende macht; denn es kann ja nicht ohne Schmerz verloren gehen, was mit Liebe besessen ward; und dies Feuer wird mit so grossem Schmerz brennen als gross die Liebe war, mit welcher man den vergänglichen Dingen anhing." Doch „erleidet man dasselbe auf alle Fälle vor jenem strengsten und jüngsten Gerichte." Uebrigens „ist es reinigend nur für diejenigen, die, wenn sie damit gezüchtigt werden, sich bessern, nicht aber für diejenigen, deren Leben, wenn sie von demselben bedrängt werden, dadurch nicht besser, sondern vielmehr schlimmer wird." Anders dagegen ist es nach dem jüngsten Gericht, wo nur Reich Gottes oder — Hölle. „Wer nicht zum Reiche Gottes gelangt, verbleibt in den Strafen, da es keinen Mittelort gibt, wo nicht in Qualen wäre, wer in jenes Reich nicht aufgenommen wird."

Nichts desto weniger nimmt Augustin, wie im Leben, so auch in der ewigen Strafe Stufen an, „je nach dem Verschulden der Bösen; sei es, dass die Gewalt und Hitze des Feuers nach der verdienten Strafe eines Jeden sich wandle, oder dass es auf gleiche Weise brenne und nur die Pein desselben nicht auf gleiche Weise empfunden werde."

Dass so die „verlorenen" Menschen nach dem letzten Gericht mit der ewigen Strafe des Feuers an Leib und Seele

gepeinigt werden, dies Elend gilt unserm Augustin der zweite Tod, „denn es lässt sich nicht sagen, dass die Seele lebt, die von dem Leben Gottes entfernt ist, noch auch der Leib, der den ewigen Qualen unterworfen ist, und darum wird dieser zweite Tod um so härter sein, weil er durch keinen Tod ertödtet werden kann."

Sollte aber von Seiten des Menschen, besonders nach seiner körperlichen Seite, eine ewige Strafe möglich und denkbar sein? „Es gibt ja keinen Leib, der durch das Leiden nicht aufgelöst würde zum Sterben, kein Fleisch, das leiden könnte und nicht sterben." Diesen Einwurf lässt indessen Augustin aber nicht gelten. Er sei, sagt er, genommen aus unserer sinnlichen Erfahrung. „Sie kennen kein anderes Fleisch als ein sterbliches, und ihr ganzer Grund ist die Meinung: was sie nicht erfahren hätten, das könne auch nicht sein." Doch will er auch rationell die Möglichkeit erweisen, „der Schluss von dem Schmerz auf den Tod ist nicht richtig... Alles was leidet, lebt; der Schmerz kann nur in einem lebenden Gegenstand sein. Dies ist unbedingte Nothwendigkeit; keineswegs ist aber nothwendig, dass der Schmerz den leidenden Gegenstand ertödte, denn nicht jeder Schmerz tödtet sogar diese sterblichen Leiber, die doch auf alle Fälle sterben müssen... Nicht also der Leib, vielmehr die Seele ist es, die leidet, und zwar selbst dann, wenn die Ursache ihres Leidens vom Leibe kommt... Es ist nur ein Sprachgebrauch, wenn man sagt: der Leib leidet, wiewohl der Schmerz durch die Seele empfunden wird. Sie leidet mit dem Leibe, wo Etwas geschieht, das Schmerz erregt; allein sie leidet auch allein, wiewohl sie im Leibe ist, wenn sie aus einer unsichtbaren Ursache leidet, indess ihr Leib gesund. Sie leidet aber auch, wenn sie nicht im Leibe ist; der Leib hingegen leidet durchaus nicht, wenn er entseelt ist; ist er aber beseelt, so leidet er aber nicht ohne die Seele. Wäre somit der Schluss von dem Schmerz auf den Tod richtig, so müsste die Seele sterben, da eigentlich sie leidet. Da aber sie, die eigentlich leidet, nicht sterben kann, welcher Beweis kann uns denn zu dem Schlusse führen, dass jene Leiber, die

in Schmerzen leben werden, deswegen sterben müssten?" Wenn nun gleichwohl mancher Schmerz tödtet, „so kommt dies daher, weil die Seele auf eine solche Weise mit diesem Körper verbunden ist, dass sie den Schmerzen, wenn dieselben den höchsten Grad erreicht haben, weichen und dem Leibe entfliehen muss, da das Gewebe der Glieder und Lebensgeister so zart ist, dass es die Gewalt eines überaus heftigen oder des höchsten Schmerzes nicht auszuhalten vermag." Wenn also der Schmerz nicht nothwendig tödten muss, wenn ferner die unsterbliche Seele es ist, die den Schmerz fühlt, die ewig ist, wenn sie auch ewig gepeinigt wird, so kann der Schmerz nicht tödten, wofern „die Seele mit einem solchen Leibe und auf eine solche Weise mit demselben vereinigt wird, dass das Band dieser Vereinigung, wie es durch keine Länge der Zeit aufgelöst, so durch keinen Schmerz gebrochen werden kann. Wenn demnach sogar im gegenwärtigen Leben das Fleisch also beschaffen ist, dass es Empfindungen des Schmerzes leiden kann, ohne den Tod erleiden zu müssen: wie viel mehr dann, wo das Fleisch nicht beschaffen sein wird, wie es nun ist, gleichwie auch dann der Tod nicht also sein wird, wie er jetzt ist. Denn ein Tod wird allerdings sein, doch wird derselbe ewig währen, weil die Seele weder wird leben können, wenn sie Gott nicht besitzt, noch auch von den Schmerzen des Leibes ledig wird durch den Tod... Der erste Tod vertreibt die Seele auch gegen ihren Willen aus dem Leibe; der zweite hingegen hält sie gegen ihren Willen im Leibe zurück, und dieser und jener Tod stimmen gewöhnlich darin überein, dass die Seele von ihrem Leibe leiden muss, was sie nicht will."

Ebenso unstichhaltig, meint Augustin, sei der gegen die Ewigkeit des Brennens von der Natur des Fleisches hergenommene Einwurf, „dass das Fleisch brenne und nicht vom Feuer verzehrt werde, sei undenkbar, da es seine Natur sei, verzehrt zu werden. So sagen die Gegner." Aber ein Gegenstand kann in der Folge der Zeit ganz anders werden, als er im ursprünglichen Stande seiner Natur erkannt ward; und dies wird im vorliegenden Falle um so eher möglich, da die Natur des Fleisches (wie schon oben ange-

deutet) sich verändern wird. Das menschliche Fleisch ist nämlich vor der Sünde ganz anders beschaffen gewesen, so dass es nimmermehr hätte sterben können; nach der Sünde aber ist es geworden, wie wir es nun in der Drangsal dieser Sterblichkeit kennen; auf gleiche Weise wird es auch in der Unsterblichkeit von ganz anderer Beschaffenheit sein." Ausserdem glaubte Augustin seine Ansicht mit einigen Beispielen aus der Natur der Geschichte der Thiere erhärten zu können, z. B. mit dem Salamander, der, so glaubte man damals, im Feuer lebe. Und wenn man sage, dass das Feuer nun eben der Natur dieser Thiere angemessen sei, so dass diese dadurch gekräftigt, nicht gepeinigt werde, so frage er, „was wunderbarer sei? Im Feuer gegepeinigt zu werden und dennoch zu leben, das sei wunderbar, doch offenbar wunderbarer, im Feuer zu leben, ohne zu leiden."

So unermüdlich, ja unerschöpflich ist Augustin in seinen Argumenten für die Lehre von den ewigen Höllenstrafen der Verdammten, worin er am schärfsten dem Alexandriner Origenes, dem Gregor von Nyssa und andern Männern dieser Geistesrichtung entgegen tritt, die nicht blos eine wenn auch in unendlicher Ferne liegende Erlösung aller Menschen, sondern selbst des Teufels und seiner Engel annahmen. Uebrigens, soll einmal die Strafe keines Menschen ewig dauern, so begreift Augustin nicht, warum denn die Erlösung im weitesten Sinne nicht universell gefasst, d. h. auch auf die gefallenen Engel ausgedehnt werde. „Wer alle Menschen einmal erlöst sehen will, möge den Quell seiner Barmherzigkeit noch mehr erweitern und dieselbe auch auf die verdammten Engel ausdehnen und sie nach vielen unabsehbaren Jahrhunderten erlösen. Denn warum sollten die Fluthen dieser Barmherzigkeit für die gesammte menschliche Natur fliessen und augenblicklich versiegen, so wie sie zur Natur gefallener Engel kommen?"

Hätte Augustin diesen Gedanken nur recht festgehalten, so würde er nicht in jenen Dualismus gefallen sein, der, wie ewige Seligkeit, so ewige Verdammniss für die Einen und die Andern annimmt, und in dem wir nur einen noch

unüberwundenen Rest des Manichäismus erkennen können, so viele Mühe er sich auch gibt, ihn dadurch zu überwinden, dass er selbst in dem Elend der Verdammten eine göttliche Ordnung sieht, ja aus der ewigen Verdammniss selbst eine Erhöhung der Schönheit des Universums hervorgehen lässt.

So viel Augustin über die Auferstehung zur Verdammniss und den Zustand der Verdammten gebracht, ebenso viel weiss er über die Auferstehung der Seligen zu sagen, „derer, die getauft und nicht blos getauft, sondern auch in Christo gerechtfertigt, in Herrlichkeit auferstehen und zur ewigen Seligkeit gelangen werden."

Dass er die Auferstehung des Fleisches, die er für die Verdammten annahm, auch auf die Seligen, ja auf sie ganz besonders ausdehnte, ist selbstverständlich. Doch that er dies nicht, ohne eine Rechtfertigung dieses schon damals vielfach angefochtenen Glaubensartikels und eine Abfertigung der hiegegen erhobenen Einwände versucht zu haben.

Früher hatte er, sich anlehnend an die platonisch-alexandrinische Denkweise in diesem Lehrstücke, nur Auferstehung des Leibes gelehrt. „In jener Zeit der englischen Verwandlung wird kein Fleisch und Blut sein, sondern nur Körper... Denn jedes Fleisch ist zwar auch Körper, nicht aber jeder Körper auch Fleisch, — schon in irdischen Dingen: z. B. Holz ist ein Körper, aber deswegen kein Fleisch; dem Menschen aber oder Thier ist Körper und Fleisch eigen. In den Himmlischen jedoch ist kein Fleisch, sondern sind einfache und leuchtende Körper, die der Apostel geistig, Einige aber ätherisch nennen." Nicht dem Fleische, will Augustin sagen, als der Masse irdischer Stoffe, sondern dem Leibe, als dem organischen Gebilde, sei die Auferstehung verheissen; der Organismus als die lebendige Form, welche die Stoffe sich aneigne, sei der wahre Leib, der in seiner Verklärung geistig sein werde; wie auch der Apostel sage: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben." Diese Ansicht nahm indess Augustin ganz später zurück. Er wandte sich einer substanzielleren Auffassung zu. Was ihn hiefür ganz besonders bestimmte, das waren die evan-

gelischen Berichte von „dem Leib des Herrn, der nach seiner Auferstehung in denselben Gliedern nicht nur mit den Augen zu erblicken war, sondern auch mit den Händen zu greifen; wie er denn selbst zu seinen Jüngern sprach: greifet und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein; wodurch er bestätigte, dass er Fleisch habe." Demgemäss erklärte er nun auch die obigen Worte Pauli ganz im Sinne Tertullians. Nicht die Substanz des Fleisches wolle damit der Apostel aus dem Reiche Gottes jenseits ausgeschlossen haben, sondern „entweder die Menschen, die nach dem Fleische leben und deswegen Fleisch und Blut genannt werden, oder die Verderbniss des Fleisches, welche dann-zumal allerdings nicht sein werde." Er kann sich überhaupt keinen Leib denken ohne seinen Stoff, der das Fleisch ist.

Aber „wie sollen bei der Verderbniss und Auflösung der todten Körper alle Theile wieder aufgesammelt, ergänzt, und zu Fleisch umgestaltet werden können?.. Die Natur gestattet es ja nicht, dass, was aus der Erde, anders als in der Erde sei..... Die Schwere verbietet es dem Körper, sich in ein höheres Gebiet zu erheben." Solche und andere Einwürfe suchte Augustin, gemäss den Angriffen auch wieder bis in's Einzelnste gehend — zu widerlegen.

Vorerst weist er hin auf die umgekehrte Analogie der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, die in ihrer Art eben so unbegreiflich als die Erhebung des Körpers in ein höheres Gebiet. „Wenn wir blos Seelen wären, Geister nämlich ohne irgend einen Leib, und im Himmel wohnend von irdischen Geschöpfen nichts wüssten, und man sagte uns, es würde die Zeit kommen, wo wir durch ein wunderbares Band mit Körpern verbunden würden, dieselben zu beseelen: würden wir nicht weit stärker gegen diese Behauptung streiten, uns weigern, dieselbe zu glauben und sagen, es leide die Natur nimmermehr, dass ein unkörperliches Wesen durch ein körperliches Band gefesselt werde? Gleichwohl ist die Erde voll geistiger Wesen, die auf die wunderbarste Weise mit irdischen Körpern verwebt und verbunden sind. Warum also sollte nicht, wenn es derselbe Gott so will, der dies Geschöpf geschaffen, ein irdischer Körper zu einem himm-

lischen Körper können erhoben werden, da doch die Seele, die weit vortrefflicher als alle, folglich auch als die himmlischen Körper ist, mit einem irdischen Körper konnte verbunden werden? Oder konnte ein so geringer irdischer Theil etwas Besseres in sich enthalten, dass er Sinn und Leben hatte, und es konnte der Himmel es verschmähen, denselben, der da Sinn und Leben hat, aufzunehmen? Oder könnte die himmlische Wohnung ihn, den sie aufgenommen, nicht behalten, der doch gleichwohl durch einen Gegenstand fühlt und lebt, der besser ist als selbst alle himmlischen Körper? Geschieht dies aber jetzt noch nicht, so geschieht dies darum nicht, weil die Zeit noch nicht da ist, in welcher derjenige wollte, dass es geschehen sollte, der auch das schuf, was, obschon es, weil wir es täglich sehen, gering scheint, doch noch wunderbarer ist, als das, was von jenen nicht geglaubt wird." So glaubt Augustin das Undenkbare dieses Prozesses beseitigt zu haben. „Warum erstaunen wir also nicht weit mehr, dass unkörperliche Geister, die weit vortrefflicher denn himmlische Körper sind, mit irdischen Körpern verbunden sind, als dass Körper, ob auch irdische, in Wohnungen aufgenommen werden, die, wenn gleich himmlisch, dennoch körperlich sind, ausser weil wir gewohnt sind, dieses zu sehen und es selbst sind, jenes aber noch nicht sind und auch noch nie gesehen haben." Wie? „Sollte eine so höchst vortreffliche Natur (wie die Seele) nicht bewirken können, dass ihr Körper einst in den Himmel erhoben würde? Und wenn die Natur irdischer Körper es vermag, die Seelen hienieden festzuhalten, wie wäre der Natur der Seele das Vermögen abzusprechen, irdische Körper einst in die Höhe zu erheben!" Augustin geht, möchte man sagen, von einer Art Attraktion aus, vermöge deren das eine das andere festhält oder an sich zieht. Nur dass ihm dieses Attraktionsverhältniss dort das umgekehrte von dem ist, wie es hienieden besteht.

Doch am allereinfachsten verschwindet für Augustin die Undenkbarkeit und Unmöglichkeit der Fleischesauferstehung vom Standpunkte Gottes. „Sollte der allmächtige Gott, der selbst alle Elemente erschuf, dem irdischen Kör-

per ein schweres Gewicht nicht also benehmen können, dass der belebte Leib in dem Elemente wohne, wo der lebenspendende Geist es will?... Nichts also gewinnen sie aus der Schwere und der Ordnung der Elemente, wodurch sie dem allmächtigen Gott verwehren wollen, unsere Leiber einst also zu gestalten, dass sie selbst im Himmel wohnen können. Was aber die Möglichkeit der Wiedererweckung und Sammlung der verwesten und zertrennten Körper und Körpertheile betrifft: so sei ferne zu glauben, dass, um die Leiber zu erwecken und sie dem Leben zurückzugeben, die Allmacht des Schöpfers nicht alle Bestandtheile zurückrufen könnte, die entweder reissende Thiere oder das Feuer verzehrte, oder die in Staub und Asche zerfielen, oder im Wasser sich auflösten oder in der Luft verdunsteten. Ferne sei, dass irgend ein Winkel der Natur so geheim und so verborgen wäre, dass er, was unseren Sinnen entflieht, dergestalt in sich fasste, dass es darum der Kenntniss oder der Macht des Schöpfers aller Dinge entfliehen könnte. Wie sollte dem Allwissenden Etwas verborgen sein, oder dem Allbewegenden Etwas dergestalt entfliehen, dass er es nicht zurückrufen könnte... Nein, es ist kein grösseres Werk Gottes, die Leiber, die er erschaffen, wenn sie verwest sind, wieder aus den Elementen zu sammeln, zu verjüngen, zu wandeln, als sie überhaupt zu schaffen. Wer dieses kann, kann auch jenes. Es ist Eine und dieselbe Macht Gottes." Dass freilich mit diesem Hinweis auf die abstrakt gedachte Allmacht Gottes alles bewiesen werden kann, in der That aber nichts bewiesen ist, braucht kaum noch erinnert zu werden.

Endlich weist Augustin, um die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes darzuthun, auf die Thatsache der Auferstehung Christi hin, nach deren Analogie die Auferstehung der Gläubigen statt haben werde; dieses Faktum sei aber ein so grosses in den Glauben der Welt übergegangenes Wunder, dass durch dasselbe auch das Unglaubliche glaublich geworden.

Nach diesem Beweis der Möglichkeit und Denkbarkeit der Auferstehung des Leibes wendet sich auch Augustin

zum Begriff des Auferstehungsleibes. Und zwar ist seine nächste Frage: Werden alle, und wie werden alle auferstehen.

Ob alle, darauf antwortet Augustin mit Ja. Auch die unreifen Geburten, die im Mutterleibe lebten und darin starben? Das lässt er dahin gestellt, wiewohl er nicht einsieht, „aus welchem Grunde sie nicht zur Auferstehung der Todten gehören sollen, wenn sie von der Anzahl der Todten nicht ausgenommen sind."

Auferstehen werde auch jedes Geschlecht. „Denn dort wird keine Begierlichkeit mehr herrschen, die allein Ursache der Scham ist. Auch waren die Menschen, bevor sie sündigten, nackt und weder schämten dessen sich der Mann noch das Weib. Es wird aber dannzumal blos das Fehlerhafte aus dem Fleische verbannt; seine Natur selbst aber wird erhalten werden. Das Geschlecht des Weibes aber ist kein Fehler, sondern eine Natur, die zwar dann weder empfangen noch gebären — darum werden auch keine Heirathen sein — doch in ihren weiblichen Gliedern nicht zu altem Gebrauche, sondern zu neuer Zierde fortbestehen wird; und nimmermehr wird sie die Begierlichkeit dessen reizen, der sie daselbst schauen wird, wo alle Begierlichkeit gänzlich aufhört, sondern ein neuer Grund wird sie sein, die Weisheit und Huld Gottes zu preisen, der da schuf, was nicht war, und von der Verderbniss befreite, was er erschuf. Wer also beide Geschlechter erschuf, der wird auch beide wieder erhalten." Als ob ein Organ, das keinen Zweck mehr hat, gleichwohl erhalten bleiben sollte!

In der Frage, wie die Leiber auferstehen werden, stellt Augustin den Kanon auf gleich Tertullian, dass die leibliche Menschennatur auferstehen werde in ihrer Wesenheit, nicht in ihrem Accidentellen. Er führt das durch in Bezug auf die Verschiedenheit der Grösse und des Umfangs der Körper. „Jeder wird sein Maass wieder bekommen, und zwar das Maass seiner Blüthe, das er entweder in den Jünglingsjahren hatte, ob er auch als ein Greis starb, oder das er bekommen hätte, wenn er starb, bevor er dieselben erreichte; wiewohl übrigens selbst die kindliche oder Greisen-

gestalt Keinem zum Nachtheile gereichen würde, wo weder eine Schwäche des Geistes noch des Leibes je zurückbleiben wird. Weswegen auch, wenn Jemand behaupten wollte, dass Jeder in einem eben so grossen Leibe auferstehen werde, als er zur Zeit seines Todes hatte, keine Ursache wäre, mit ihm in mühsamem Streite zu kämpfen. . . . Wenn es aber heisst: „„nach dem Maasse des vollen Alters Christi““ so kann dies, wenn es von der Auferstehung der Leiber gesagt ist, so verstanden werden, dass die Leiber der Todten weder unter noch über der Jünglingsgestalt auferstehen, sondern in jenem Alter und in jener Kraft sein werden, zu welcher Christus gelangte. Denn auch die gelehrtesten Männer dieser Welt haben das Jünglingsalter um die Dreissige bestimmt, nach welcher Zeit das Leben sich neigt und zu dem ernsteren und gebrechlichern Alter hinabsteigt.“ Nach demselben Kanon urtheilt Augustin in Bezug auf Leibesfehler. „Die Natur wird auferstehen, nicht aber ein Fehler oder eine Missgestalt. Alles, was zum Körper gehörte, soll wieder zum Körper zurückkehren, aber nothwendig ist nicht, dass jeder Theil wieder dasselbe werde, was er gewesen, sofern er die Harmonie des Ganzen störte... Die Substanz soll vollkommen wiederhergestellt und ergänzt werden, doch so, dass alle Missgestalt daraus verbannt sei. Wenn z. B. ein aus Thon verfertigtes Gefäss abermal zusammengeknetet würde, um aus der ganzen Masse dieser Thonerde neu umgebildet zu werden, so wäre es darum nicht nothwendig, dass jener Theil des Thones, der früher ein Henkel war, abermal ein Henkel sein müsste, oder dass jener, der früher auf dem Boden war, abermal auf den Boden käme, wenn nur das Ganze wieder zu eben demselben Ganzen, d. h. aus demselben Thone das ganze Gefäss gestaltet wird, ohne dass der geringste Theil davon verloren ginge.“

Was Augustin meint, ist somit eine Art Neuschöpfung aus der alten Substanz, „wobei zwar nichts verloren gehen oder fehlen darf, aber der Wandelbarkeit der Materie gemäss jeder Theil dergestalt verwandelt wird, dass dadurch das Verhältniss der einzelnen Theile in schönster Ordnung

bestehen wird." Doch denkt er sich diese Neuschöpfung nur als eine relative. Eben darum müsse in dem Auferstehungsleibe sich auch der Charakter des alten, aber in verklärter Weise, abdrücken. „Es ist im Willen des Schöpfers, dass in seinem Bilde eines Jeden Eigenthümlichkeit und bestimmte persönliche Aehnlichkeit erhalten werde."

Anderseits aber soll dieser Leib „auferstehen in der Neuheit eines geistigen Leibes, in die er aus der Veralterung des thierischen Leibes umgewandelt wird." Das ist die Neuheit — diese Geistigkeit des auferweckten Leibes! „Es wird dem Geiste das geistige Fleisch untergeben sein, doch wird es immerhin Fleisch und nicht Geist sein, so wie (hienieden) dem Fleische der fleischliche (gesinnte) Geist unterworfen war und dabei doch Geist und nicht Fleisch war. Dies erfahren wir hier in der Hässlichkeit unserer Strafe. Denn nicht nach dem Fleische, sondern allerdings nach dem Geiste waren fleischlich diejenigen, zu denen der Apostel spricht: ich konnte nicht mit euch reden als mit Geistlichen, sondern als mit Fleischlichen (1 Kor. 3, 1). Und ein geistlicher Mensch heisst man in diesem Leben so, dass man dennoch dem Leibe nach fleischlich ist und ein anderes Gesetz in seinen Gliedern fühlt, das dem Gesetze des Geistes widerspricht. Geistlich aber wird man auch dem Leibe nach sein, wenn dasselbe Fleisch dergestalt auferstehen wird, dass in Erfüllung geht, was geschrieben ist: ausgesäet wird ein thierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib (1 Kor. 15, 42)."

So beweist Augustin wieder mit einer Analogie wie oben. Hatte er dort daraus, dass der Leib die Seele in der gegenwärtigen Ordnung halte, die Möglichkeit erschlossen, dass um so mehr in der künftigen Ordnung die Seele den Leib nach sich ziehen und halten könne, so beweist er hier aus der Beschaffenheit des Geistes in der dermaligen Ordnung — Geist und doch fleischlich — wieder in umgekehrter Analogie die Möglichkeit der Beschaffenheit des Fleisches jenseits — Fleisch und doch geistig! So gut jenes, will er sagen, so gut dieses; nur dass jener Zustand uns erfahrungsgemäss bereits bekannt sei, dieser noch nicht.

„Wer aber wollte sagen, dass das hinreichender Grund zum Unglauben wäre? Schwer allerdings ist, die Vollkommenheit jenes geistigen Leibes zu beschreiben, da alle Erfahrung darüber abgeht .... Jener neue geistige Leib wird aber, so viel ist gewiss, ohne Bedürfnisse sein; die Nothwendigkeit, zu essen und zu trinken, wird ihm benommen sein, jedoch nicht das Vermögen, wie wir es sehen an dem verklärten Christus, der ass, sowie an den erscheinenden Engeln des alten Testamentes, die assen. Nicht mehr wird er den Geist bedrücken, ihm an nichts mehr hinderlich sein, vielmehr folgen, wohin er will und überall sich hinschwingen, das reinste, durchsichtigste, freieste Organ und Bild des Geistes sein in Unverweslichkeit und Ewigkeit."

In dieser Lehre von der Auferstehung, in deren Fassung und Darstellung Augustin sich wieder einmal recht als Meister bewährt hat, das Unmögliche als möglich, das sich in sich Widersprechende als gar wohl zu vereinend erscheinen zu lassen, sieht er „die Ansichten der Philosophen, die sich gegenseitig negiren, d. h. der einen, dass die Seelen nicht ewig ohne Körper sein könnten (Plato), und der anderen, dass die vollkommen gereinigten Seelen nimmermehr zu den Uebeln und Formen dieses verweslichen Leibes zurückkehren könnten (Porphyr)," zu ihrer höheren Wahrheit und Einheit erhoben, deren zerrissene Glieder und dunkle Ahnungen jene seien.

Mit dem Gericht und der Auferstehung der Menschenwelt verbindet Augustin noch das Gericht und die Auferstehung der physischen Welt. Denn vollkommene Auferstehung ist ihm nur denkbar im Zusammenhang mit einer neuen Erde, der sie analog.

Als das Gericht der physischen Welt (der Erde?) bezeichnet er den letzten „Weltbrand". „Sind einmal jene gerichtet, deren Namen nicht im Buche des Lebens geschrieben standen, und wurden sie in's ewige Feuer verwiesen, dann wird die Gestalt dieser Welt durch das Aufflammen irdischer Feuer vorübergehen, wie sie einst durch die Gewässer der Sündfluth vorüberging." Wie aber, „wenn nach dem jüngsten Gericht diese Welt in Flammen aufgeht,

bevor noch statt derselben ein neuer Himmel und eine neue Erde hergestellt ist, wo werden dann während dieser Zeit die Heiligen sein, da sie, wenn sie ihre Leiber bewohnen, doch eines körperlichen Raumes bedürfen?" Sie werden sich, antwortet Augustin, „in jenen höheren Theilen aufhalten, wohin die Flammen jenes Brandes so wenig gelangen, als die Gewässer der Sündfluth dahin gelangten. Denn ihre Leiber werden solcher Art sein, dass sie, wo die Heiligen wollen, da sein werden. Doch fürchten auch, die unsterblich und unversehrlich geworden, den Brand jenes Feuers nicht, da sogar die verweslichen und sterblichen Leiber jener drei Knaben im glühenden Ofen unversehrt bleiben konnten."

Auf das Gericht, das auch über die Welt ergeht, lässt Augustin deren Auferstehung erfolgen, d. h. einen neuen Himmel und eine neue Erde. „Wenn das Gericht vorüber sein wird, dann wird dieser Himmel und diese Erde aufhören und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein. Denn durch eine Umwandlung der Dinge, nicht durch gänzlichen Untergang wird diese Welt vorübergehen. . . . Es geht die Gestalt, nicht die Natur derselben vorüber." Man sieht, Augustin nimmt denselben Prozess mit der physischen Welt an, wie mit dem Menschen. Der neue Himmel aber und die neue Erde sollen in genauem Verhältniss stehen zum neuen Menschen, wie die alte Welt es war mit dem alten Menschen. Augustin spricht dies ganz deutlich aus. „Die Eigenschaften der verweslichen Elemente, die unsern verweslichen Leibern angemessen waren, werden dann durch den Brand der Welt allerdings in den Flammen untergehen; die Substanz selbst aber wird durch eine wunderbare Umwandlung Eigenschaften erhalten, wie sie unsterblichen Leibern angemessen sind, so dass die zu einer bessern Neuheit umgewandelte Welt in einem genauen Verhältniss mit den im Fleische zu Besserem umgewandelten Menschen stehen wird."

Auf dieser neuen Welt nun „lebt die verklärte Gemeinde, das neue Jerusalem, die vollendete Stadt Gottes, die vom Himmel hernieder steigt. Und zwar stieg sie be-

reits von ihrem Anfang an vom Himmel hernieder, seit in der Zeit dieser Welt durch die von oben kommende Gnade Gottes ihre Bürger sich vermehren. Doch wird sie nach dem jüngsten Gericht in einer so neuen und so herrlichen von Gott ihr verliehenen Klarheit erscheinen, dass durchaus keine Spur einer Veralterung an ihr verbleiben wird."

Schliesslich beschreibt Augustin noch das ewige Leben der Stadt Gottes, doch legt er das Bekenntniss ab: „Wie eigentlich dies Wirken oder vielmehr diese Ruhe und dieser Friede sein werde, dies, die Wahrheit zu bekennen, weiss ich nicht. Denn nimmermehr sah ich es mit Sinnen des Leibes. Sage ich aber, ich hätte es im Geiste, nämlich durch die Erkenntniss gesehen, wie gross oder was ist unsere Erkenntniss zu jener Erhabenheit!"

Gleichwohl beschreibt er es. Vorerst negativ; „da wird alles Uebel verbannt und nichts Gutes verborgen sein, und unsere Tugenden werden dort gegen keine Laster oder Uebel mehr streiten, sondern werden als die Belohnung ihrer Siege den ewigen Frieden besitzen, den kein Widersacher beunruhigen wird." Dann positiv: „Der Lohn der Tugend wird derjenige selbst sein, der die Tugend gab und sich selbst dafür verhiess, der durch nichts Grösseres und Besseres kann übertroffen werden. Er wird das Ziel aller unserer Wünsche sein, der ohne Ende angeschaut, ohne Ueberdruss geliebt, ohne Ermüdung gelobt wird." Gottes des höchsten Gutes ewiger ungetrübter Genuss und ein Leben in ihm — das ist die positive Seligkeit jenseits. Von dieser Spitze strömt dann das ewige Leben aus über den ganzen Menschen. „Wie Gott den Menschen, so wird die Seele den Leib beherrschen und die Lieblichkeit und Leichtigkeit des Gehorsams wird der Seligkeit zu leben und zu beherrschen gleich kommen. . . . Der Leib wird kräftig sein durch die Seele, die Seele durch die unwandelbare Wahrheit, welche der eingeborene Sohn Gottes ist, und so wird denn auch der Leib durch den Sohn Gottes selbst kräftig sein, in welchem alle Dinge bestehen."

„Friede in einem ewigen Leben oder ewiges Leben im Frieden;" so fasst es Augustin zusammen. Näher noch im

Einzelnen — vorerst nach der leiblichen Seite. „Alle Niedrigkeit des Leibes wird verwandelt werden und alle verborgene Schönheit desselben hervorbrechen. . . . Alle Glieder und innerlichen Theile des unverweslichen Leibes, die nun wegen der Bedürfnisse dieses armen Lebens zu verschiedenen Verrichtungen bestimmt sind, werden dann, wo keine Nothwendigkeit, sondern eine volle, gewisse, sichere und immerwährende Glückseligkeit sein wird, in das Lob Gottes einstimmen. Denn alle jene nun verborgenen harmonischen Verhältnisse, die in allen innerlichen und äusserlichen Gliedern des Körpers vertheilt sind, werden dort nicht mehr verborgen sein und sie werden mit den übrigen grossen und wunderbaren Gegenständen, die in jener Glorie zu schauen sind, alle vernünftigen Geister in heiliger Entzückung zu dem Lobe eines so erhabenen Künstlers geistiger Schönheit entflammen." Nach der geistig-intellektuellen Seite: „Die Vollendeten werden immerdar Gottes Angesicht schauen. Unter dem Angesicht Gottes ist aber seine entschleierte Erkenntniss zu verstehen." Wie aber? Mit dem Geiste allein. Oder „nicht auch durch den Leib, wie wir jetzt durch ihn die Sonne, den Mond, die Sterne, das Meer und die Erde sehen und was auf derselben ist?" Die Antwort scheint Augustin schwierig. Einerseits steht ihm fest, dass es „hart wäre, zu sagen, die Heiligen hätten dort keine solchen Leiber, dass sie die Augen nach ihrem Willen öffnen und schliessen könnten;" anderseits aber findet er es „noch härter, dass, wer die Augen schliesst, Gott nicht sehen werde." Er nimmt nämlich Augen an wie hier, „aber nicht so, dass die Vollendeten in ihrem Anschauen Gottes gebunden wären an dieselben, an ihr Auf- und Zuthun, um so weniger, da es schon jetzt ein Sehen gibt ohne die Augen." Dabei erinnert er an Elisa, „der, obwohl dem Leibe nach abwesend, dennoch sah, wie Gehasi, sein Diener, Geschenke von Naeman annahm. Wenn dies nun schon hier, wie weit mehr werden in jenem geistigen Leibe, der die Seele nicht mehr bedrückt, die Heiligen Alles sehen, nicht nur, wenn sie die Augen schliessen, sondern auch, wenn sie dem Leibe nach davon entfernt sein werden! . . . Wie könnten sie nicht Gott mit

geschlossenen Augen sehen, den sie immerdar im Geiste schauen werden!" Sollte es aber möglich sein, dass wir auch mit den Augen des Körpers Gott schauen werden? „Es sagen freilich die Philosophen, die geistigen Anschauungen der Seele seien so sehr von der sinnlichen oder körperlichen Anschauung des Leibes verschieden und gesondert, dass der Leib weder Geistiges noch der Geist durch sich Körperliches zu schauen vermöge;" aber Augustin findet, dass „sowohl die Vernunft als die Schrift dem widerspreche." Er weist hin auf Gott, dessen geistigem Auge auch das Körperliche nicht unbekannt sei; auch auf den Menschen, der durch den Körper das eigene und anderer Menschen Leben, ob dasselbe auch unsichtbar, erkenne. „Deshalb kann es geschehen, ja es ist auch sehr glaublich, dass wir dermaleinst die weltlichen Körper des neuen Himmels und der neuen Erde dergestalt sehen werden, dass wir dabei auch Gott überall gegenwärtig und alle, selbst die körperlichen Dinge, regierend durch die Körper, die wir tragen und die wir schauen werden, wohin wir immer unsere Augen wenden mögen, auf's Klarste sehen, nicht wie jetzt, wo Gottes unsichtbares Wesen durch die erschaffenen Dinge erkannt und angeschaut wird wie durch einen Spiegel im Räthsel und nur zum Theile, wobei der Glaube in uns mehr vermag als die Gestalt der körperlichen Dinge, die wir mit körperlichen Augen schauen; sondern gleichwie wir bei dem Anblick der Menschen, unter welchen wir leben und die wir Verrichtungen des Lebens treiben sehen, alsbald nicht glauben, sondern sehen, dass sie leben, ob wir auch ihr Leben allein, ohne Körper, nicht sehen können, das wir gleichwohl ohne den mindesten Zweifel durch die Körper in ihnen sehen, also werden wir auch, wohin immer wir die geistigen Lichter jenes unseres (verklärten) Leibes umhertragen werden, selbst durch die Körper den unkörperlichen Gott schauen und wie er alle Dinge regiert... Es wird also entweder Gott durch jene Augen dergestalt gesehen werden, dass dieselben in hocherhabener Verklärung eine dem Geiste ähnliche Eigenschaft haben werden, wodurch sogar die unkörperlichen Naturen von ihnen gesehen

werden (was sehr schwer oder auch unmöglich ist durch Beispiele oder Zeugnisse der h. Schrift zu erweisen), oder, was leichter zu verstehen, Gott wird uns dergestalt kund und anschaulich sein, dass er durch den Geist geschaut wird von jedem Einzelnen aus uns, in jedem Einzelnen aus uns, geschaut wird von dem Einen im Andern, geschaut wird in sich selbst, geschaut wird in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde und in der ganzen Schöpfung, die dann sein wird, geschaut wird durch alle Körper und in allen Körpern, wohin immer die Augen mit ihrer Sehkraft sich richten... Auch unsere Gedanken werden uns gegenseitig offen vorliegen."

In dem Gesagten geht Augustin von dem doppelten Gedanken aus: einmal, dass Gott und Welt dort nicht einander entgegensetzt seien, sondern dass die Welt — als die verklärte — das durchsichtige Bild Gottes sein werde, so dass wir mit und in ihr, die wir schauen, und durch sie Gott selbst gegenwärtig schauen werden; dann dass, wie jetzt der Geist auch das Leibliche schauen könne, so dort der Leib, der verklärte, mit seinen „geistigen Lichtern" auch das Geistige schauen werde, „so dass die Kraft jener Augen ohne allen Vergleich vortrefflicher sein wird, nicht nur schärfer zu sehen, wie gewisse Schlangen oder die Adler eine schärfere Spähkraft haben sollen (denn auch mit der schärfsten Spähkraft können sie nichts anderes als Körper sehen), sondern auch Unkörperliches zu sehen." Immer der alte unauflösliche Widerspruch, dass, wie das Geistige Leibliches, so das Leibliche Geistiges zu schauen befähigt werden solle! Die alte Vermischung zweier verschiedener Gebiete!

Die Seligkeit und Herrlichkeit jenseits hat aber Augustin nicht blos nach der Seite des Schauens, Erkennens, sondern ebenso sehr nach der des Willens beschrieben. Dort erst oder dort erst wahrhaft sieht er jenen Willen realisirt, der am Guten vollkommen ist. Nicht dass dadurch die Freiheit aufgehoben sein würde; vielmehr wird sie nur um so mächtiger sein, als der Wille nicht mehr sündigen könne. Dort werde, was in der Schöpfung als Möglichkeit

gesetzt war, durch die Gnade Gottes zu einer unverlierbaren Wirklichkeit.

In dieser Seligkeit, die in dem Bewusstsein ihrer steten unvergänglichen Dauer nicht zum geringsten Theile beruht, nimmt aber, wie im Stande der Unseligkeit, Augustin Stufen an. „Welches die Belohnungen für die verschiedenen Verdienste der Seligen und die Stufen ihrer Glorie und Verherrlichung sein werden, wer wäre fähig, dies zu erdenken, geschweige denn zu sagen? Dass jedoch Stufen, daran ist nicht zu zweifeln. Und auch dies grosse Gut wird jenes selige Reich in sich fassen, dass Keiner, der in geringerer Glorie strahlt, denjenigen beneiden wird, der zu einer höheren Glorie erhoben wird; so wie die Engel auch die Erzengel nimmermehr beneiden. Und so wenig möchte dort Einer das sein, was er nicht empfing, wiewohl er mit demjenigen, der dasselbe empfing, durch das Band der friedlichsten Eintracht verbunden ist, als hier der Finger das Auge sein möchte, wiewohl beide Glieder zu dem Bau des nämlichen Körpers gehören. Jeder wird demnach dort seine Gabe, dieser die grössere, jener die geringere dergestalt besitzen, dass er auch noch die Gabe besitzen wird, keine grössere zu wollen."

Wie denkt sich endlich Augustin das Verhältniss der Seligen zu den Verdammten und umgekehrt? „Die in den Qualen sind, werden nimmermehr wissen, was drinnen in der Freude des Herrn geschieht: die aber in dieser Freude wohnen, werden genau wissen, was draussen in jenen Finsternissen geschieht... Doch wird ihre Seligkeit dadurch nicht gestört, denn sie sehen die Verdammten nur im Lichte der Gerechtigkeit Gottes." Eine ebenso widerwärtige und harte, als inkonsequente Behauptung Augustins! Wie könnten die Seligen ohne Mitgefühl und Mitleid mit den Unseligen sein, da es reine Barmherzigkeit Gottes ist, dass sie selig sind, reine göttliche Gerechtigkeit aber, dass jene verdammt, da sie sich somit erkennen müssen, dass sie es im Grunde auch nicht besser verdient, dass sie dasselbe Loos verschuldet hätten, wie jene und dass es nur göttliche Barmherzigkeit sei, wenn sie es besser hätten! Hier bricht

es wieder so recht zu Tage, in welche Widersprüche man sich verwickelt, „wenn die Menschen als völlig abhängig von der göttlichen Willkür auch in sittlicher Beziehung gedacht werden."

Noch eine Frage, die Augustin sich beantwortet, ist die: Welches ist das Verhältniss der Erkenntniss dort zur Vergangenheit hienieden? Ist die Vergangenheit verschleiert oder offenbar? und, wenn offenbar, muss sie nicht mit dem Gedächtniss ihrer Uebel das selige Leben dort trüben? Nein, meint Augustin. „Zwar offenbar werden die vergangenen Uebel allerdings sein, aber nur hinsichtlich der Erkenntniss, hinsichtlich des Gefühls und der Erfahrung indessen werden die Seligen derselben durchaus nicht eingedenk sein. So erkennt ein erfahrener Arzt beinahe alle Krankheiten des Leibes, wie sie durch die Kunst erkannt werden, der Empfindung aber und Erfahrung nach kennt er die wenigsten, die er nicht selbst erlitten hat. Gleichwie es also zweierlei Arten der Erkenntniss des Bösen gibt, so gibt es auch zweierlei Arten, das Uebel zu vergessen. Nach der einen werden die Heiligen vergangener Uebel nicht gedenken, denn sie werden derselben so gänzlich ledig sein, dass sie durchaus aus ihren Sinnen vertilgt sein werden. Dennoch aber wird das Vermögen der Wissenschaft so gross in ihnen sein, dass sie ihr vergangenes Elend vollkommen erkennen. Denn wüssten sie nicht, wie elend sie einst waren, wie würden sie denn nach der Sprache des Psalms die Erbarmung des Herrn in Ewigkeit singen? Und wahrlich, nichts wird dieser glorreichen Stadt lieblicher sein als dieser Gesang zur Glorie der Gnade Christi, durch dessen Blut sie befreit wurden."

Dies ewige selige Leben „ist die Feier jenes grossen Sabbaths, der keinen Abend hat und den Gott in den ersten Schöpfungswerken empfahl, als er sprach: „„und Gott ruhete am siebenten Tag von den Werken, die er gemacht hatte und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und vollbracht hatte."" Dort werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, das ist's, was am Ende ohne Ende sein wird."

E. Charakteristik Augustins.

Was bei der Betrachtung Augustins vor allererst sich aufdrängt, das ist die reiche Naturausstattung, der wir in ihm begegnen. Ein Herz voll Lebens- und Liebesdrang, voll Gluth und Feuer, das aber eben so gut ein verzehrendes als ein wohlthätig erwärmendes werden konnte.

Diesem Herzen stand ein Geist zur Seite, der ihm in seiner Art ganz ebenbürtig war, der ebenso scharf als tief, sich vor den spinösesten Untersuchungen nicht scheute, aber auch die letzten Konsequenzen zu ziehen kein Bedenken trug.

Es ist, als ob die Natur dies Herz und diesen Geist in dem einen Manne vereinigt hätte, um je das eine Element durch das andere in der rechten Richtung zu erhalten, mit seinen Kräften zu erfüllen, zu zügeln und vor Abwegen zu bewahren; denn dies überströmende, der Liebe in höchstem Grade bedürftige Herz, wie leicht konnte es über seine Ufer sich ergiessen, alle Dämme durchbrechen, mit einem Wort, der Leidenschaft eine Beute werden, wenn nicht ein Wächter ihm zur Seite stand, der vor allem Extremen warnte und ihm immer und immer wieder mit seinem klaren Urtheil die rechte Linie vorhielt. Aber auch dieser scharf und tiefsinnige Geist, wie leicht hätte er sich in leere Spitzfindigkeiten verirren können, wenn ihn nicht das Herz immer wieder auf Herzens- und Lebensfragen hingedrängt hätte. So erscheint das eine als zum Korrektiv des andern bestimmt.

Noch müssen wir auf die Energie des Willens hinweisen,

die dieser Natur inne wohnte. Was Augustin einmal als nothwendig erkannt hatte, das führt er auch aus, was er angefangen, brachte er auch zum Ende.

Man hat Augustin eine echt afrikanische Natur genannt, die in vielen Stücken an Tertullian, seinen Landsmann, erinnere, gerade auch in dem Feuer und der Gluth des Gefühls; doch war der Geist Augustins vielseitiger, weiter, reicher und tiefer als der seines Vorgängers.

Gewiss ist, dass eine Naturausstattung, wie wir sie in Augustin antreffen, auch auf eine ihr entsprechende hohe Lebensaufgabe schliessen lässt. Aber nicht minder gewiss ist, dass solche Naturen, die es eben nicht so leicht haben wie die Menschen gewöhnlichen Schlags, nicht auf dem geraden, direkten Wege zu ihrem Ziele gelangen, sondern dass sie zuvor erst manchen Um- und Irrweg durchzumachen haben. Und so finden wir es auch bei Augustin. Erst ist es das sinnliche Leben, in dem sein Liebes- nnd Lebensdrang Befriedigung sucht und zwar schon in einem Alter, das wir kaum begreifen könnten, wenn wir nicht die afrikanische Natur, sowie das Klima mit in Rechnung zögen. Eine ähnliche Entwicklung durchlief sein Geist in seinem Suchen nach Wahrheit. Es war der Manichäismus, dem er sich zuerst in die Arme warf. Hier wo man nicht sparsam mit Verheissungen war, hoffte er zur Wahrheit, zur absoluten Wahrheit vorzudringen, ohne jene Vorbedingungen eines Glaubens, einer Unterwerfung unter eine Autorität, wie sie die katholische Kirche verlangte, die er aber des Geistes für unwürdig hielt. Das war seine Entwicklung nach der Herzens- wie nach der Geistesseite, die praktische wie die theoretische. Sie war eine schwere Verirrung. Doch hat sie auch noch ihre andere Seite. Durch seine gewaltige Natur frühe „in die vollsten Wogen des Lebensstroms“ hineingeworfen, sollte wohl Augustin in Lust und Leid „eine Universalität der Erfahrung und des Empfindens“ davon tragen, die ihm das Verständniss für die verschiedenartigsten Seiten des Daseins erschloss und ihn „nicht abstrakt, sondern aus dem Leben heraus denken liess,“ wenn auch nachmals eine andere Macht ihm diese Linie verrückte. Viel-

leicht, dass er auch so schwer sich verirren, so tief fallen sollte, um desto gründlicher zu genesen, denn seine Natur war nun einmal so angelegt, dass sie auf die Dauer in solchem Wust keine Befriedigung finden konnte; in ihren Tiefen schlummerte eine Sehnsucht nach Erkenntniss und Liebe, die, wenn einmal erweckt und erwacht, nur an dem Höchsten und Geistigsten sich genügen konnte und durch den früheren Gegensatz nur um so mehr geschärft wurde. In der That, „Augustin ist gross, dass selbst seine Sünden und Irrthümer die Stufen zu seiner Erhebung werden."

Die Krisis, die Augustin, nachdem er seinem frühern Leben ernstlich Valet gesagt, durchzumachen hatte, war keine leichte. Schon an und für sich nicht, und noch viel weniger für Menschen von Augustins Art. So gewaltige Naturen sind nur allzu geneigt, von einem Extrem in's andere zu gerathen, wenn es bei ihnen zum Bruch mit der Vergangenheit kommt; dagegen fällt ihnen nichts schwerer, als sich in ein harmonisches Gleichmaass zu setzen. Dafür nur Ein Zug aus dieser Zeit. Er hatte einmal den Gedanken, sich zu verehlichen, um seine sinnlichen Neigungen zu versittlichen. Nach seiner Krisis gab er aber diesen Gedanken auf, warf ihn weg, weit weg; ganz und gar wollte er, wie er sich ausdrückte, alle weltliche Liebe abthun, von allem, was ihn früher gekettet, sich losreissen. Uebrigens vollzog sich die Krisis nicht mit einem Male. Sie umfasste mehrere Stadien, die am kürzesten durch die Worte: Skepsis der Akademie, Neuplatonismus und schliesslich kirchliches Christenthum als durch ebenso viele Marksteine bezeichnet werden.

Und jetzt erst sind wir zu dem eigentlichen, dem christlichen Augustin, dem grossen Theologen, dem Bischof, dem Vorkämpfer und geistigen Haupt seiner Kirche gekommen, zu schweigen von dem, was er der Kirche der Folgezeit noch sein, was sie noch an ihm haben sollte.

Fragen wir nun zunächst nach dem Grundzug in dem christlich gewordenen Augustin, so kann man nur sagen: die Axe, um die sich sein Herz, sein Leben, seine Theologie von nun an bewegt, ist Gott. Es war dies gewissermaassen

das Erbtheil der Mutter Monika. Erst hatte dies Göttliche in ihm noch negativ, durch seine Abwesenheit gewirkt; wir sprechen von der Zeit seiner Verirrungen. Da hat es in ihm gearbeitet, sofern es ihm keine Ruhe liess, wie er selbst bekennt: unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Gott. Wir können noch weiter gehen, auch in dem vorchristlichen Augustin schon positive Spuren der Gott suchenden Seele finden und den Gotteszug als das treibende Ferment in ihm. Was hat ihn, kann man fragen, in den Manichäismus mit hineingetrieben, wenn nicht unter anderm auch das, dass er sich in seiner damaligen Kurzsichtigkeit bereden liess, nach der monotheistischen Kirchenlehre erscheine Gott als die Ursache des Bösen? Doch eben dies Bewusstsein Gottes ist auch wieder eines der Momente gewesen, das ihn aus den Banden des Manichäismus befreien sollte, denn jetzt in seiner vorgerückteren Erkenntniss dünkte es ihn mit Recht Gottes unwürdig, dass eine feindselige Macht in die absolute Sphäre Gottes störend sollte eingreifen können. Auch in der Zeit seiner Krisis finden wir diese Richtung auf Gott als die geheimnissvolle Macht in ihm, von der er sich getrieben fühlt, denn sie war es doch offenbar, die ihn zum Platoniker machte, da ihm schien, der (Neu-) Platonismus habe mehr als irgend eine andere Philosophie das geistige Wesen Gottes erkannt. Dieser Gotteszug in ihm war es endlich, der ihn aus seiner Krisis heraus in die Arme des Christenthums führte, das ihm das höchste für seinen suchenden Geist, sein verlangendes Herz, Lebensgemeinschaft mit Gott verhiess. Von jetzt an ist Gott die alles beherrschende Macht in ihm geworden, und er kennt nichts Höheres, als Gott in sich und sich in Gott zu fühlen; und Gott die Ehre zu geben, die ihm gebührt, steht voran in seinem religiösen Bewusstsein. Das bezeugt seine Mystik, sowie seine Dogmatik, jede in ihrer Art. Für letztere genügt es, auf seinen Kampf mit dem Pelagianismus hinzuweisen.

Aber allerdings, um dies wenigstens für das Gebiet der Dogmatik gleich hier zu sagen, ist dies Gottesbewusstsein, wie es sich in ihm unter neuplatonischen Nachwirkungen

ausbildete, nicht ohne Einseitigkeit, nicht ohne anderen Gebieten Abbruch zu thun, geblieben. Augustin ist soweit gegangen, dass er den Gotteswillen als die alleinige, den Menschen determinirende Macht ansah, darüber den Werth einer ethischen Persönlichkeit verkannte und dem Menschen nichts mehr von eigner Kraft zum Guten zugestand, um dafür dem schöpferischen Wirken Gottes Alles zuzulegen. Zu dieser Einseitigkeit kommt noch eine andere. Augustin theilte mit vielen seiner Zeitgenossen die Ansicht, das Maass der Unsinnlichkeit bestimme das Maass der Geistigkeit: je unsinnlicher, desto geistiger, desto gottwohlgefälliger und gottgemässer. Diese falsche Auffassung des Sinnlichen, welche diesem sein Recht nicht werden lässt, sowie des Geistigen zieht sich durch alle Arbeiten Augustins und liegt insbesondere auch seiner Vorliebe für das Mönchsthum zu Grunde.

Treten wir nun näher an Augustin als Theologen und zunächst als Dogmatiker heran! Es ist zwar nicht leicht, eine zusammenhängende Darstellung von seiner Lehre zu geben, da er nie ein abgeschlossenes System gehabt hat, sondern in steter Um- und Weiterbildung begriffen war, angeregt durch die Polemik, in die er nach den mannigfachsten Seiten hin sich verwickelte. Das machte, dass er von dem neuen Standpunkte aus dann immer wieder neue Ansichten gewann und an den früheren zu corrigiren hatte; wir glauben, bei längerm Leben hätte er sogar seine Retraktationen selbst wieder einer Retraktation unterworfen. Was die Sache noch erschwert, ist, dass er selbst, wenn wir etwa das kurz gehaltene Enchiridion ausnehmen, keine systematische Darstellung seiner Ansichten uns hinterlassen hat. Indessen treten doch die Hauptpunkte immer wieder hervor, so dass man über diese wenigstens, mag er sie bald so bald anders gefasst haben, nicht im Unklaren sein kann. Da ist es nun einerseits Gott, das Verhältniss Gottes zu sich selbst, zur Welt und zum Menschen, anderseits der Mensch und sein Verhältniss zu Gott, worin wir diese Pole, die Angelpunkte des augustinischen Systems erkennen. Dass ihm diese zu Kardinalfragen wurden, das war ihm ebenso-

wohl durch seine spekulativen Präsumtionen als durch seine Lebensführung an die Hand gegeben. Die eine dieser Fragen ist, wie man sieht, spezifisch theologischer, die andere anthropologischer Art. In der Beantwortung dieser beiden Fragen liegt der Schwerpunkt der dogmatischen Arbeiten Augustins.

Mit der ersten, der theologischen, ist Augustin in das Haupterbe der griechischen Kirche getreten und hat die Lehre, womit sich diese vorzugsweise beschäftigte, wir meinen die Trinität, wieder aufgenommen. Doch hat er sie nicht blos in die lateinische Kirche herüber genommen, er hat sie auch auf eine dem Geiste der lateinischen Kirche angemessene Weise, auf anthropologischem Wege nämlich, der zwar allerdings auch schon in der griechischen Kirche von einigen Vätern betreten worden war, zu lösen versucht und sie bis zu einem gewissen Abschluss gebracht.

Mit dem andern Problem hat Augustin den Fuss auf sein eigenstes Gebiet gesetzt, das aber dem Genius der occidentalen Kirche ganz homogen war. Es sind nämlich die anthropologischen Fragen, aber nach ihrer religiösen Seite gefasst — das Verhältniss des Menschen zu seinem Gott, Trennung und Wiedervereinigung, Sünde und Gnade — die er, der hiezu wie Wenige durch die Erfahrungen seines Lebens disponirt und befähigt war, aber allerdings auch, wie schon bemerkt, seine dogmatischen Präsumtionen hatte, zum Hauptobjekt seiner theologisch-anthropologischen Arbeit und Polemik machte. Dass er sie richtig gelöst habe, kann man daher nicht sagen; das ethische Recht des Menschen, gerade auch dem ethisch gefassten Gott gegenüber kommt bei ihm nicht zur Anerkennung; es wird von dem absoluten Willen und Dekret Gottes, der ihm Eins und Alles ist, verschlungen.

Neben der Theologie und Anthropologie ist es noch die Christologie, die, wenn auch nicht mit dem Eifer und der Ausführlichkeit, wie die beiden ersten Fragen, von Augustin behandelt, doch auch nicht leer ausging; vielmehr war er auch für sie höchst fruchtbar und folgenreich, wenn auch weniger direkte als indirekte durch des römischen

Bischofs Leo berühmten Brief an Flavian, dessen Inhalt zum grössten Theil augustinischen Sätzen entnommen ist und (s. o.) für die chalcedonische Synode in ihren christologischen Bestimmungen maassgebend wurde. Somit ist es nicht zu viel gesagt, wenn man findet, Augustin habe auch diese Lehre zu einem gewissen Abschluss in der Kirche gebracht.

Doch noch lange nicht auf diese Hauptlehren beschränkt sich die dogmatische Arbeit und Autorität Augustins. Wir erinnern nur an seine Auffassung und Begründung vom Glauben, von der Kirche, von den Gnadenmitteln.

An den Dogmatiker reihen wir unmittelber den Polemiker, — eine Seite an Augustin, die nicht scharf genug betont, nicht stark genug in Anschlag gebracht werden kann in ihrer Bedeutung für ihn selbst und seine Person, wie für die Objekte, die er gerade bearbeitet, und das Interesse, das er dabei im Auge hat. In diese Bahn der Polemik wurde Augustin schon mit Rücksicht auf seine frühern Verirrungen hineingezogen, da er glaubte sie nicht besser gut machen zu können, als indem er sie bloslegte und in ihren Anhängern schonungslos bekämpfte, um so die noch nicht Infizirten zu guter Stunde noch zu warnen und zu bewahren. Gewiss, der Gedanke und Zweck einer Sühnung war der nächste, der ihn in die Polemik hineinführte. Es war ein Bedürfniss seines Herzens, sich so mit seiner Vergangenheit abzufinden. Als dann sein Name und sein Ansehen in der Kirche wuchs, da mochte er sich als der berufene Streiter Gottes erscheinen, der seine Pflicht versäumte, wenn er nicht zu den Waffen griffe. An Aufforderungen von Seiten der eigenen Partei, wie an Provokationen von Seiten der Gegner mochte es ohnehin nicht fehlen; die mächtigste Aufforderung für ihn lag aber immer in dem vermeintlichen Bedürfniss und Nothstand der Kirche. Das sind Motive, deren Berechtigung man bis auf einen gewissen Grad nicht verkennen darf. Nothwendig war dann noch Polemik für Augustin als Anregung von aussen, sich zu bestimmten Ansichten durchzubilden; als ein wahrhaftes Förderungsmittel erscheint sie nach dieser Seite hin: denn,

wo das nicht der Fall war, da finden wir ihn unbestimmt, unklar, zum Theil sich selbst widersprechend, wie in der Lehre vom Abendmahl, die für ihn nicht ein Gegenstand der Kontroverse gewesen war.

Diese relative Berechtigung der Polemik Augustins wird aber weit überwogen durch das vielseitigste Unrecht und Uebel, das in ihrem Gefolge ist; und so fördernd sie auch in mancher Beziehung für Augustins Entwicklung war, so hat sie doch ihre bittern Früchte getragen, wie fast jede Polemik. Sie hat ihn an einer ruhigen Weiter- und Ausbildung gehindert, und seinen Gedanken und Bestrebungen zu einem guten Theil den Stempel des Gegensätzlichen aufgedrückt. Durch sie wird der natürliche Scharfsinn Augustins nicht selten zur reinsten Sophistik, die um so widerlicher wird, je mehr sie im Dienste der Wahrheit, im Dienste Gottes sich anmaasst. Durch sie werden die Dämonen der Leidenschaft, die in der Tiefe dieser Seele schliefen, herauf beschworen und treiben nun ihr unseliges Spiel. Nicht dass wir nicht auch Zügen von Milde und Duldung begegneten; aber sie sind verschwindend neben den vielfachsten Aeusserungen völligster Intoleranz und Hartheit. In dem Eifer des Gegensatzes, in dem Bestreben der gegnerischen Sache alle Stützen zu nehmen und die eigene so stark als möglich zu machen, hat Augustin kein Mittel, auch das extremste nicht, unversucht gelassen. Da hat er gegen die Manichäer und ihren Rationalismus den Glauben zum Autoritätsglauben gestempelt, da aus der rein evangelischen Autorität der Schrift, der sich alle kirchlichen Gewalten beugen müssen, die der römisch-katholischen Kirche und ihrer Tradition gemacht, ohne welche die h. Schrift zum Spiel individueller Willkür in der Auslegung würde, da der allgemeinen katholischen Kirche die speziell römisch-katholische substituirt, die alles Heil vermittle, ausserhalb deren kein Heil sei und in deren Schooss einzutreten man den Einzelnen zu nöthigen ein Recht habe. Und das alles, um den Donatisten jeden Ausweg, jede Rückzugslinie abzuschneiden. Da hat er endlich im Gegensatz gegen die Subjektivität der Donatisten im Begriff der Kirche und deren Heiligkeit von

einem unverwüstlichen Charakter sakramentaler (dinglicher) Heiligkeit gesprochen, der dem katholischen Priester kraft der Ordination zukomme und auf dem die Heiligkeit der Kirche zunächst beruhe. Und ganz so hat er, um die Wiedertaufe der Donatisten in ihrer Wurzel abzuschneiden, von der Taufe der katholischen Kirche behauptet, dass sie dem Getauften einen unauslöschlichen Charakter sakramentaler Heiligkeit aufdrücke. Doch genug an solchen und andern Zügen. Selbstverständlich hat die Kirche das alles begierig aufgegriffen; und so ist Augustin, man sollte es kaum glauben, aber die Leidenschaft der Polemik hat ihn so weit gebracht, auch einer der Begründer der magischen und hierarchischen Richtung in der Kirche geworden.

Wer kennt nicht das geflügelte Wort unseres Kirchenvaters: „Im Nothwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in Allem aber Liebe"? Kann es einen herrlichern Kanon für den Polemiker geben? Die Worte bezeugen, was Augustins Ideal war; aber seine thatsächliche Polemik lässt erkennen, wie wenig er ihnen nachkam. Es ist immer die alte Geschichte. — die tiefe Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit!

Doch im Polemiker geht Augustin noch lange nicht auf; nicht einmal im Dogmatiker, wiewohl es diese beiden Gebiete sind, auf denen seine eigenthümliche historische Wirkung beruht. Das Höchste, was wir von Augustin zu sagen haben, ist die Religiosität, die in ihm eine heilige Stätte gefunden, ist die Gottinnigkeit, deren Spuren man nicht nachgehen kann, ohne selbst auch davon auf's Tiefste berührt zu werden. Es ist mit einem Wort die mystische Seite an ihm. Wenn er, wie in den Konfessionen, diesem mystischen Zuge seines urkräftigen, nach Gott verlangenden Geistes folgt, so weiss er nichts von einer Vermittlung der Kirche, sondern sein Geist berührt sich unmittelbar mit dem göttlichen Geist. „Spät habe ich dich geliebt, alte und doch neue Schönheit! Und sieh, du warst in mir, ich aber war aussen und suchte dort dich und stürzte mich hässlich in deine schöne Schöpfung. Mit mir warst du; aber ich war nicht mit dir. Ferne hielt mich von dir, was

gar nicht wäre, wenn es nicht in dir sein würde. Du riefst lauter und lauter und durchbrachst meine Taubheit; du leuchtetest strahlender und strahlender und schlugst meine Blindheit; du wehtest und ich sog den Odem ein und athme nun in dir. Ich kostete dich und dürste und hungere. Du hast mich berührt und ich entflammte zu deinem Frieden." Oder an einem anderen Orte: „Noch liebte ich nicht und begehrte doch zu lieben und hasste mich selbst, weil ich bei einem tiefern Bedürfniss doch zu wenig bedürftig war." Es ist das für den Menschen seligste Gefühl der Gegenwart Gottes im Herzen, wie das schmerzlichste seiner Abwesenheit, das aus solchen und ähnlichen Worten Augustins heraustönt, wie sie bei keinem andern Kirchenvater in dieser Höhe und Tiefe angetroffen werden. Doch ist auch dieses beste Theil Augustins, das noch lange nicht genug gewürdigt worden, nicht ohne seine Schattenseite; wir meinen den pantheistischen Zug, der durch solche Aeusserungen der Frömmigkeit geht und seinen Grund darin hat, dass Augustin, wie schon bemerkt, die Bedeutung und das Recht der ethischen Persönlichkeit auch Gott gegenüber nicht erkannt hat.

Dass ein Mann wie Augustin eine mächtige Anziehungskraft haben, von bedeutendstem Einfluss sein, die grössten Wirkungen nicht blos auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft ausüben werde, lässt sich von vornherein annehmen. Stets hatte er, der, wie er selbst für Freundschaft empfänglich war, sie auch einzuflössen wusste, einen Kreis um sich, der ihm anhing, noch ehe er Christ war, und den er auch nach sich zog, hinein in sein seliges Christenthum. Als Bischof von Hippo war Augustin nicht das nominelle Haupt der nordafrikanischen Kirche, Primas war Aurelius von Karthago; er war es aber der That nach durch seinen Geist, sein Wort, seine Energie. Um ihn schaarten sich Aurelius von Karthago, Evodius von Uzala, Fortunatus von Cirta, Possidius von Calama, Alypius von Tagaste — doch wer wollte alle die Namen aufzählen, von denen nur die kleinere Hälfte uns näher bekannt ist?

Was alles ist er aber auch dieser seiner afrikanischen Kirche gewesen! Er war ihr Orakel als Theologe, an das

man sich von allen Seiten wandte, um Aufschluss, sei's über kirchliche Fragen des Tages oder über das Christenthum überhaupt. Die Briefe bezeugen es. Nur ein Zug. Ein gewisser Volusianus, ein vornehmer Mann aus Karthago, nicht unkundig der verschiedenen philosophischen Systeme, wenn nicht noch Heide, so doch schwankend in seinem Christenthum, legte ihm Zweifel vor über die Wunder, über die Menschwerdung Christi. An andern Bischöfen, schrieb er ihm, möchte der Religion unbeschadet Unwissenheit ertragen werden. Was aber der Bischof Augustin nicht wisse, das könne auch nicht zur Religion gehören. Es ist dies charakteristisch für die Autorität, in der Augustin als Theologe schon bei seinen Zeitgenossen stand. Er war aber nicht blos ihr Orakel als Theologe, bei dem man sich am liebsten Rath erholte, er war auch als Kirchenmann und Bischof der Hort und Vorstreiter seiner Kirche in den grossen Kämpfen wider die Schismatiker und Häretiker. Ihm war keine Arbeit zu viel, kein Weg zu weit, kein Mittel zu zweideutig, wenn es die Alleinherrschaft seiner Kirche und den Ruin ihrer Gegner galt. Indem wir hieran denken, befällt uns eine Wehmuth. Diese unsäglichen Arbeiten, Kämpfe, Thränen für seine afrikanische Kirche, — was haben sie ihr gefruchtet, was ist aus ihr geworden? Da kommen die Vandalen herüber; Augustin muss es noch mit ansehen, wie das römische Nordafrika und seine Kirche verheert und zerstört wird und in Nacht versinkt. Das Grab, das seine Gebeine deckt, deckt zugleich und fast zur selben Zeit seine Kirche, seine Werke und Arbeiten. Alles ist unter einem Ruin begraben. Eine tragische Geschichte! aber nicht ohne ihre Lehren und Verwarnungen. Augustins unmittelbares Wirken in Afrika z. B. eben gegen die Donatisten hatte ohne Widerrede viel Menschliches an sich. Er wollte um jeden Preis, durch jedes Mittel seiner Kirche Herrschaft und Einheit, äussere Einheit; er verschmähte auch die weltlichen Waffen nicht. Das sind seine Schlacken. Und das ist zu Grunde gegangen, hat müssen ersterben. Hätte Augustin noch länger gelebt, vielleicht wäre er noch zur Einsicht, wenn auch allerdings zur schmerzlichen gekommen,

dass das nicht das Wahre gewesen, dass das nicht gearbeitet war im Geiste und in der Wahrheit, dass es darum zerfallen musste. Er hatte es theilweise schon erleben müssen, wie trügerisch dieser äussere Stand der Kirche war, an welchem er mit so unmässigem Eifer gearbeitet hatte. Ja, das ist zerfallen, ein Sturm hat es hinweg genommen. Freilich auch viel Schönes mit, viel Herrliches, die ganze afrikanische Kirche, nicht blos was sie an Schlacken hatte. Wir dürfen es aber nicht für verloren erachten. „Der zeitliche Augustin mit seinem zeitlichen Thun" musste gerichtet werden, damit nach gehöriger Scheidung der „heilige" Augustin mit dem, was er nicht blos für die Kirche Christi, sondern auch im Geiste der Kirche Christi gethan, um so mehr erkannt, geliebt und geehrt werde.

Augustins Bedeutung ist indess mit seinem Tode noch lange nicht erschöpft, sie reicht weit über sein Grab hinaus. In den reichen Schätzen seines Geistes hat er der späteren Zeit ein Bildungsferment hinterlassen, wie in diesem Grade auch nicht entfernt ein anderer Kirchenvater. Er ist es, an dem recht eigentlich das theologische Mittelalter hängt und auch in der spätern katholischen Kirche hat er noch seine Freunde und Anhänger, um nur an den Jansenismus und an Portroyal zu erinnern; doch ist er, wenigstens in seinem Antipelagianismus, in Fleisch und Blut dieser Kirche nicht übergegangen, deren Jesuitismus der Hauptgegner des Augustinismus war. Ungleich mehr war dies in der evangelischen Kirche der Fall. Indessen ist auch Luther (s. o.) in einem entscheidenden Punkte von ihm abgewichen, wir meinen die Lehre von der Rechtfertigung. Der augustinischen Vermischung des göttlichen und menschlichen Momentes gegenüber hat er den göttlichen Act rein für sich gefasst und so auch geglaubt wissen wollen, denn so allein werde der Mensch seiner Seligkeit gewiss. Wie die Reformatoren in dem Artikel von der Sünde die ethische Seite durch Hervorhebung der Schuld und des Schuldbewusstseins mehr betonten, so in der Gnadenlehre die Gnade durch Hervorhebung der sichern Erfahrung der göttlichen Gnade in der Sündenvergebung.

Augustinus ist, um zum Schlusse alles zusammen zu fassen, nicht der gelehrteste unter den Kirchenvätern — Hieronymus übertrifft ihn in dieser Beziehung um ein ziemliches — aber er ist der weitaus geistigste und vielseitigste der alten Kirche, dem wir diesfalls keinen andern an die Seite zu stellen wüssten, weder in der lateinischen noch in der griechischen. Um diese mächtige kirchliche Erscheinung zu werden, war er schon von Haus aus, von der Natur hiezu ausgerüstet und durch seine Entwicklung vorbereitet. Und nun tritt er auf an einem Wendepunkt der Weltgeschichte. „Merkwürdig! dass gerade vor den Stürmen der Völkerwanderung, welche auf eine lange Zeit hin die Kultur begraben und neue Geschlechter auf den Schauplatz führen, die erst mit den Traditionen der vorhergegangenen Welt sich nähren mussten, ehe sie selbst an geistige Schöpfungen gehen konnten, noch ein Mann wie Augustinus erscheint, der die theologische Wissenschaft und die christliche Weltanschauung überhaupt zur höchsten Reife führt und damit eine Ideensumme verbreitet, welche als ein heilsames Ferment in der noch rohen, aber reich angelegten germanischen Natur wirken musste."

Was nun aber unserm Augustin diese, wir möchten sagen, universal kirchliche Bedeutung verschaffte, das ist der Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes und eben damit seiner theologischen und kirchlichen Arbeiten und Leistungen. Die tiefste Religiosität und Mystik, wie die scharfsinnigste Dogmatik, die strengste Ascese und Weltabgeschiedenheit, wie die weltlichste Kirchenpolitik, der unmittelbarste Verkehr mit Gott, wie die engste Gebundenheit an die Kirche, der freieste Aufschwung in der Theologie, wie die offenkundigste magische Tendenz — alle diese und ähnliche Richtungen, um nicht zu sagen Gegensätze, haben sich in ihm zusammengefunden und sie alle, wie sie dann in der Kirche auftreten, haben darum mehr oder minder ein Recht, sich auf Augustin zu berufen und sich von ihm herzudatiren. Nur dass er nach der einen Seite einflussreicher oder mehr bekannt ist als nach der andern.

Und vielleicht ist er das letztere mehr nach der an-

regenden, befruchtenden, segensreichen Seite seiner Wirkung als nach seiner unheilvollen, denn allerdings „hat die Medaille auch ihre Kehrseite“. Man denke nur an Augustins Lehre vom Fall und dessen Folgen, wie der Urmensch durch seine Sündenthat mit einem Mal und auf immer seine Natur ganz und gar in's Böse und Elende verkehrt habe, wie in ihm alle seine Nachkommen gesündigt und sich verschuldet hätten, wie in Folge dieser Erbsünde und Erbschuld der Mensch nunmehr völlig unfähig zu allem Guten sei und unter dem Zorne Gottes stehe; an seine Lehre von der Gnade, wie nur sie ihm wieder aufhelfen könne, indem sie seinen Willen zum Guten umschaffe und den so erneuten fort und fort begleite, auf dass er bis an's Ende beharre; an seine Lehre von der Taufe, wie nur in ihr die göttliche Gnade dem Täufling (sarkramentlich) mitgetheilt werde und wie darum, wer nicht getauft sei, auf ewig verloren gehe; weiterhin an seine Lehre von der Prädestination oder der Gnadenwahl, wie Gott aus der Menschheit, „dieser verlorenen und verdammten Masse“, nach einem absoluten Rathschluss von Ewigkeit her einen Theil, und zwar eine ganz bestimmte Zahl zur Seligkeit vorher bestimmt habe, und ihn durch alle zeitlichen Vermittlungen und scheinbaren Hindernisse hindurch auch sicher an's Ziel führe, als der mit dem Zweck auch die Mittel wolle, während er die Andern ihrem verdienten Schicksal überlasse.

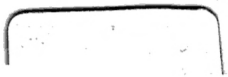
Welch' ein unseliges Erbe hat in diesen und andern Lehren Augustin der Kirche hinterlassen! Und welch' ein Erbe der Welt in dieser Kirche selbst! Man erinnere sich nur, wie er sie, diese katholische Kirche, zur Inhaberin aller Gnadenschätze Gottes und zur alleinigen Vermittlerin derselben an den Einzelnen macht und sie als die allein seligmachende erklärt, ausser der kein Heil sei; wie er Andersdenkenden gegenüber, sogenannten Ketzern und Schismatikern, auch die Anwendung von Zwangsmaassregeln, von einer „douce violence“, nicht verschmäht, sondern eher anempfiehlt, um sie zum Eintritt in die Kirche zu bewegen, wie er so als der geistige Vater jener Engherzigkeit, Unduldsamkeit und Verfolgungssucht erscheint, die früh genug in

der Kirche zum vollen Ausbruch kam; wie endlich er es ist, der auch den hierarchischen Bau und die magisch superstitiöse Richtung seiner Kirche hat mit begründen helfen; man denke nur an seinen Priesterbegriff, der die Kirche auf den Priester stellt, an seine Theorie von einem durch die Ordination dem Priester aufgedrückten unauslöschlichen Charakter dinglicher Heiligkeit, und noch an so manche andere ähnliche Saat, die er ausgestreut und die dann im Mittelalter so üppig aufgeschossen ist. Sollte man es glauben, dass dies derselbe Augustinus, derselbe Geist ist, dessen Flügelschlag wir in den Konfessionen rauschen hören, dessen Geistesaufschwung wir in seinen Büchern über die Trinität, dessen welthistorischen Blick wir in seinem Werk über den Gottesstaat bewundern.

Solche Grundverschiedenheiten finden sich in Augustin. Ist es nicht, als ob zwei Seelen in dem Manne wohnten, so unverkennbar ist sein Dualismus in ihm!

Was Wunder, wenn die Einen den Mann und sein Wirken nicht hoch, die Andern nicht niedrig genug anschlugen; sie bedachten nicht, dass Augustins Geist so elastisch war, dass er nach den verschiedensten Seiten hin sich anregen und bestimmen liess. Aber allerdings, das kann man nicht verkennen, fehlt ihm noch das letzte, die eigentliche Weihe, die Einheit und Harmonie mit sich selbst, oder, bestimmter ausgedrückt, die Harmonie zwischen seinen ethischen und religiösen Prinzipien; das sittliche Moment ist in ihm mit dem religiösen noch nicht im Gleichgewicht; so ist es ihm noch nicht zum Bewusstsein gekommen, dass die natürlichen Verhältnisse die Grundlagen für die ethische Entwicklung bilden und dass darum der Staat z. B. so gut von Gottes Gnaden ist wie die Kirche. Er dagegen theilt der letztern alles Wahre und Göttliche, jenem das Zeitliche und Vergängliche zu; er meint sogar, der weltliche Staat, wenn er berechtigt sein wolle, müsse seine Weihe durch die Kirche erhalten, die Augustin in arger Verwechslung dem sittlichen Prinzip und der Religion substituirt. Und so wie der Staat werden überhaupt die sittlichen Sphären in ihrem selbstständigen Werthe und Recht von ihm verkannt. Nicht an-

ders steht es mit der Persönlichkeit Augustins selbst. Eine Natur, religiös wie Wenige, aber einseitig spiritualistisch und von der falschen Ansicht geleitet, dass man, um dem Göttlichen zu leben, von allem Irdischen und Weltlichen sich zurückziehen müsse, weil man dadurch nur gestört werde. Wer sieht nicht, dass hier das ganze Mittelalter präformirt ist. Nicht dass Augustin zuerst diese Weltansicht ausgesprochen hätte; sie war vor ihm schon herrschend in der griechischen wie in der lateinischen Kirche. Aber nie ist sie vor ihm mit solcher Klarheit und Bestimmtheit hingestellt, nie die Menschheit von ihrem Anfang an so scharf geschieden worden in einen Gottes- und einen Weltstaat.

Der unparteiische Geschichtschreiber, der den ganzen Augustin schildern und charakterisiren will, darf auch dessen Einseitigkeiten, Mängel und Härten nicht verschweigen, zu denen er vornämlich getrieben wurde einerseits durch seine unselige Polemik, anderseits durch die Kraft und den Uebermuth seines dialektischen Geistes. Dadurch ward er vermocht, auch die härtesten Sätze anzunehmen, auch die gewagtesten Auskunftsmittel zu ergreifen, auch bis zu den äussersten Consequenzen vorzugehen. Es muthet den Leser manchmal an, als hätte Augustin eine Art Wollust, einen Kitzel empfunden, gerade das Extremste zu sagen und Sätze aufzustellen, die weder in unserm eigenen Bewusstsein, noch im realen Boden der Wirklichkeit einen Anknüpfungspunkt hatten. Aber auch das darf man nicht übersehen, um so manche Einseitigkeiten Augustins zu begreifen, dass er eben auch ein Kind seiner Zeit war und dass er, hätte er von ihnen frei sein wollen, über ihr hätte stehen müssen, der doch ein Jeder, auch der Trefflichste und Bedeutendste, seinen Tribut zollen muss. In jener Zeit aber war das Göttliche mit seinem geheimnissvollen Hintergrund für eine suchende Seele, wie die Augustins, ein jenseitiges, gerade wie das diesseitige das Symbol unserer Zeit ist. Hat man aber gar die Frage aufwerfen wollen, ob die Fehler in Augustin die Tugenden nicht überwogen hätten und ob seine Wirkungen auf die Kirche in seiner wie in der Folgezeit, die unzweifelhaft weit grösser waren, als die

eines andern Kirchenvaters, nicht mehr von Unsegen als von Segen gewesen wären, so ist kurz zu sagen, dass, wo viel Licht, da auch viel Schatten ist, dass es aber nicht Augustins Schuld ist, wenn man diejenigen Seiten an ihm, die sein sterbliches Theil sind, seine dogmatischen und kirchlichen Kontroverssätze nämlich, ungebührlich in den Vordergrund gerückt und mit ihnen operirt hat, dagegen das beste Theil an ihm, seine religiöse Mystik, im Hintergrund liess. Dieser Augustinus ist es, der unvergänglich leben wird, nicht der Theologe und Dogmatiker, nicht der Kirchenvater und Kirchenstreiter, sondern — der religiöse Genius.